مجلة
بحوث كلية الآداب
جامعة المنوفية

سلسلة إصدارات خاصة
(٤٩)

الوجود عند ابن السيد البطليوسى

إعـــداد

د/ ياسر البتانونى
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب – جامعة المنوفية

محكمة تصدرها كلية آداب المنوفية

العدد التاسع والأربعون أغسطس ٢٠٠٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الوجود عند ابن السيد البطليوسى

إعداد
د/ ياسر البتانونى
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب – جامعة المنوفية

ملخص البحث

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل مشكلة الوجود عند ابن السيد البطليوسى ، الذى يعد من أبرز علماء الأندلس وفلاسفته فى القرن الخامس الهجرى ، وأوائل القرن السادس الهجرى .

ويتألف هذا البحث من ثلاثة مباحث وخاتمة كالتالى :

المبحث الأول : وقد تعرضت فيه لحياة ابن السيد ومؤلفاته باختصار ، ثم تحدثت عن اهتمام السابقين عليه من مفكرى الإسلام وفلاسفته بالوجود ، ثم تحدثت بعد ذلك عن اهتمامه بالوجود وأسبابه ، وأخيراً تعرضت لتعريف الوجود عنده وأقسامه .

وأما **المبحث الثانى** : فقد خصصته للبحث فى الوجود المطلق (وجود الله) عنده، فتحدثت عن الأدلة التى استدل بها على هذا الوجود ، وكذلك تحدثت عن رؤيته للصفات التى يجب أن نصف بها الله ، والصفات التى يجب أن ننفيها عنه .

وأما **المبحث الثالث** : فقد خصصته للبحث فى الوجود المضاف (وجود الموجودات) ، فتحدثت عن إيمان ابن السيد بنظرية الفيض فى تفسيره لكيفية نشأة الموجودات المتكثرة عن الله الواحد ، ثم تعرضت لمراتب الموجودات عنده طبقاً لهذا التسلسل الفيضى.

وأخيراً تأتى الخاتمة وقد ضمنتها أهم النتائج .

والله الموفق للسداد
إنه نعم المولى
ونعم النصير

IBN EL_SEED AL PATLYUSI' s THEORY OF EXISTENCE

Compiled by
DR. Yasser El- Batanony
Lecturer of Islamic Philosophy
Faculty of Arts - Menufya University

Abstract

This paper tackles, in details and analysis, the issue of Existence according to Ibn El-seed Al Patlyusi . Al Patlyusi was one of the most prominent philosophers and men-of –thoughts in Andalusia in the 15th century AH.,and early 16th century AH.

This research paper consists of three chapters and a conclusion as follows:

Chapter one deals, in brief, with Ibn El- Seed's biography and his writings. Then, the paper discusses his previous Islamic philosophers and their concern with the Existence .After that, we discuss his own concern with the Existence and its causes; finally, his definition of Existence and its types.

Chapter two is devoted to the issue of Absolute Existence (The Existence of God) in his opinion, his evidences for such an existence, and the qualities which he prefers to be used in God's qualification and the ones which he denies.

Chapter three addresses the Additional Existence (The Existence of Creatures). The research paper addresses Ibn El-seed's belief in the theory of Emission. Accordingly, his explanation of the creation of all creatures originated from God, then his categorization of entities.

Finally, the conclusion which includes the most important findings.

مقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الإنسانية وخاتم الأنبياء وسيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .... وبعد .

فإن موضوع هذا البحث يتناول بالدراسة والبحث مشكلة من المشكلات الفلسفية المهمة التى استحوذت على اهتمامات مفكرى الإسلام وفلاسفته ، وهى مشكلة الوجود .

ولقد وقع اختيارى على أحد فلاسفة المغرب العربى لبحث هذه المشكلة من خلال فكره ، وهو ابن السيد البطليوسى (٤٤٤هـ - ٥٢١ هـ) ، الذى كان من أبرز علماء الأندلس وفلاسفته فى القرن الخامس الهجرى وأوائل القرن السادس الهجرى.

وقد هدفت من وراء هذا البحث أن أبين جانباً لم يتم بحثه حتى الآن من جوانب الفكر الفلسفى لدى ابن السيد ، ذلك الفيلسوف الذى ظلمه كتاب السيّر والتراجم ظلماً كبيراً بإدراجه ضمن النحاة وعلماء اللغة ؛ متغافلين ما لديه من فكر فلسفى يضعه فى مصاف فلاسفة الإسلام الذين أثروا الحياة العقلية فى الأندلس .

ولقد اعتمدت فى هذا البحث على المنهج التحليلى المقارن حيث اقتضت طبيعة البحث ذلك المنهج دون غيره من المناهج . لذا فإننى سأقوم بتحليل آرائه وأفكاره حول الوجود وتتبعها من خلال النصوص التى وردت فى مؤلفاته المختلفة . كما أننى سأقوم بنقد بعض هذه الآراء له كلما اقتضت الضرورة ذلك ، وكذلك سأقوم بمقارنة هذه الآراء بغيرها من آراء المفكرين والفلاسفة موضحاً مدى التأثير والتأثر .

ويتألف هذا البحث من ثلاثة مباحث وخاتمة كالتالى :

المبحث الأول وهو بعنوان (ابن السيد ومدى اهتمامه بالبحث فى الوجود) وفيه قدمت نبذة مختصرة عن حياة ابن السيد و مؤلفاته ، ثم تحدثت عن اهتمام السابقين عليه من مفكرى الإسلام وفلاسفته بالوجود ، ثم تحدثت بعد ذلك عن اهتمامه بالبحث فى الوجود وأسبابه ، وكذلك تعريف الوجود عنده وأقسامه .

وأما **المبحث الثانى** وعنوانه : (الوجود المطلق أدلة وجوده وصفاته) فقد تعرضت فيه لأدلة ابن السيد على وجود الله المطلق ، وكذلك الصفات التى يجب أن يتصف بها ، والصفات التى يجب أن تنفى عنه جل شأنه .

وأما **المبحث الثالث** وعنوانه : (الوجود المضاف كيفية وجوده ومراتبه) فقد تعرضت فيه لنظرية الفيض التى آمن بها ابن السيد فى تفسيره لكيفية صدور الموجودات المتكثرة عن الله الواحد ، ثم بينت مراتب الموجودات عنده طبقاً لهذا التسلسل الفيضى .

وأخيراً تأتى الخاتمة وقد ضمنتها أهم النتائج التى توصلت إليها . وإنى لأرجو الله العلى القدير أن أكون قد وفقت فى بحثى هذا ، وأن يكون هذا البحث إضافة للدراسات الفلسفية الإسلامية .

مقدمة :

[illegible] والسلام على رسول الإنسانية وخاتم الأنبياء وسيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .... وبعد .

فإن موضوع هذا البحث يتناول بالدراسة والبحث مشكلة من المشكلات الفلسفية المهمة التى استحوذت على اهتمامات مفكرى الإسلام وفلاسفته ، وهى مشكلة الوجود .

ولقد وقع اختيارى على أحد فلاسفة المغرب العربى لبحث هذه المشكلة من خلال فكره ، وهو ابن السيد البطليوسى (٤٤٤هـ - ٥٢١ هـ) ، الذى كان من أبرز علماء الأندلس وفلاسفته فى القرن الخامس الهجرى وأوائل القرن السادس الهجرى.

وقد هدفت من وراء هذا البحث أن أبين جانباً لم يتم بحثه حتى الآن من جوانب الفكر الفلسفى لدى ابن السيد ، ذلك الفيلسوف الذى ظلمه كتاب السيّر والتراجم ظلماً كبيراً بإدراجه ضمن النحاة وعلماء اللغة ؛ متغافلين ما لديه من فكر فلسفى يضعه فى مصاف فلاسفة الإسلام الذين أثروا الحياة العقلية فى الأندلس .

ولقد اعتمدت فى هذا البحث على المنهج التحليلى المقارن حيث اقتضت طبيعة البحث ذلك المنهج دون غيره من المناهج . لذا فإننى سأقوم بتحليل آرائه وأفكاره حول الوجود وتتبعها من خلال النصوص التى وردت فى مؤلفاته المختلفة . كما أننى سأقوم بنقد بعض هذه الآراء له كلما اقتضت الضرورة ذلك ، وكذلك سأقوم بمقارنة هذه الآراء بغيرها من آراء المفكرين والفلاسفة موضحاً مدى التأثير والتأثر .

ويتألف هذا البحث من ثلاثة مباحث وخاتمة كالتالى :

المبحث الأول وهو بعنوان (ابن السيد ومدى اهتمامه بالبحث فى الوجود) وفيه قدمت نبذة مختصرة عن حياة ابن السيد و مؤلفاته ، ثم تحدثت عن اهتمام السابقين عليه من مفكرى الإسلام وفلاسفته بالوجود ، ثم تحدثت بعد ذلك عن اهتمامه بالبحث فى الوجود وأسبابه ، وكذلك تعريف الوجود عنده وأقسامه .

وأما **المبحث الثانى** وعنوانه : (الوجود المطلق أدلة وجوده وصفاته) فقد تعرضت فيه لأدلة ابن السيد على وجود الله المطلق ، وكذلك الصفات التى يجب أن يتصف بها ، والصفات التى يجب أن تُنفَى عنه جل شأنه .

وأما **المبحث الثالث** وعنوانه : (الوجود المضاف كيفية وجوده ومراتبه) فقد تعرضت فيه لنظرية الفيض التى آمن بها ابن السيد فى تفسيره لكيفية صدور الموجودات المتكثرة عن الله الواحد ، ثم بينت مراتب الموجودات عنده طبقاً لهذا التسلسل الفيضى .

وأخيراً تأتى الخاتمة وقد ضمنتها أهم النتائج التى توصلت إليها . وإنى لأرجو الله العلى القدير أن أكون قد وفقت فى بحثى هذا ، وأن يكون هذا البحث إضافة للدراسات الفلسفية الإسلامية .

أحمد الغسانى الذى تتلمذ عليه ابن السيد فى علم الحديث والأدب [١]، وأبى القاسم عبد الدايم بن مرزوق بن خير القيروانى الذى أخذ عنه ابن السيد شعر المعرى ، ودرس عليه برواية أخيه الحسن سقط الزند [٢] . وأبى الفضل الدرامى البغدادى الذى ذكر لنا ابن السيد أنه كان من أساتذته فى شعر أبى العلاء [٣] .

وقد أدى هذا التنوع فى تلقى العلم على كل هذه الكوكبة من علماء عصره وآخرين لايتسع المقال لذكرهم إلى تنوع ثقافة ابن السيد ، مما كان له أبلغ الأثر فى جعل ابن السيد موسوعة علمية بكل ما توحى به هذه الكلمة من معان. بحيث إننا لا نجد علماً من العلوم فى عصره إلا وخاض فيه ، وأخذ منه بحظ ، حتى مهر فيه وتبحر وتقدم ؛ فهو الأديب ذو الملكة البيانية والحس المرهف ، والتعبير المشرق ، والبصير بمعانى الشعر ، وهو العالم المقدم فى العربية وعلومها ، العليم بأسرارها وعللها ، وأقيستها وقواعدها وضبطها ، وهو الفقيه المتعمق ذو المعرفة التامة بأحكام الفقه ، ووجوه القراءات . وأما فى النحو فهو الإمام الراسخ القدم ، ذو البصر والنظر بشتى مسائله ، ووجوه الخلاف فى مذاهبه . وهو بين علماء العربية من أصحاب الآراء والمسائل – وهو إلى جانب هذه الثقافة العربية الصافية – ذو حظ وافر من الفلسفة والمنطق وعلم الهيئة وغيرها[٤] .

وقد شهد له معاصروه بتلك المكانة ، فها هو ابن بشكوال يقول عنه : (كان عالماً بالآداب واللغات متبحراً فيها مقدماً فى معرفتها وإتقانها ، يجتمع الناس إليه ويقرأون عليه ويقتبسون منه . وكان حسن التعليم جيد التلقين ... وألف كتباً حساناً)[٥].

كما وصفه الفتح بن خاقان فقال عنه : (شيخ المعارف وإمامها ، ومن فى يديه زمامها . لديه تنشد ضوال الأعراب ، وتوجد شوارد اللغة والإعراب ، وله تحقق فى العلوم الحديثة والقديمة ، وتصرف فى طرقها القويمة ما خرج بمعرفتها عن مضمار شرع ، ولا نكب عن أصل للسنة ولا فرع ، وتأليفه فى المشروحات وغيرها صنوف هى اليوم فى الآذان شنوف) [٦] .

---

[١] انظر : ابن بشكوال ، الصلة ، ج ١ ، ص ٢٩٢ .

[٢] انظر : ابن خير ، الفهرسة ، ص ٤١١ .

[٣] انظر : ابن السيد ، الانتصار ممن عدل عن الاستبصار ، تحقيق د/ حامد عبد المجيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٩٦ ، ص ٢١ ، ٢٣ ، ٣٠ . وانظر أيضا : ابن خير ، الفهرسة ، ص ٤١١ .

[٤] انظر : د / حامد عبد المجيد ، مقدمه شرح المختار ، ص ٦- ٧ .

[٥] ابن بشكوال ، الصلة ، ج ١ ، ص ٢٩٢ .

[٦] الفتح بن خاقان ، قلائد العقبان ومحاسن الأعيان ، طبعة بولاق ، القاهرة ، سنة ١٢٨٣ هـ ، ص ١٩٤ .

وقال عنه أيضاً : (هو أزخر علمائنا بحراً ، وأوسعهم وأصدقهم لساناً ، وأعمهم إحساناً ، وأرفعهم راية وأبعدهم غاية)[1] .

والحقيقة أن ابن السيد كان جديراً بمثل هذه التعليقات من معاصريه ، إذ إنه لم يترك فرعاً من فروع المعرفة والعلوم فى عصره إلا حاول أن يدرسه ويتبحر فيه . وليس وراءه هدف سوى جلاء وجه الحق وكشف الحقيقة .

ويدلنا على هذه المكانة الكبيرة لابن السيد بين علماء عصره ما تركه لنا من مؤلفات كثيرة بين أيدينا فى أغراض شتى من اللغة ، والنحو ، والفقه ، والأصول ، والأدب، والفلسفة ، والتاريخ وغيرها ، وذلك مثل كتاب الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب ، والحلل فى شرح أبيات الجمل ، وإصلاح الخلل الواقع فى شرح الجمل ، والفرق بين الحروف الخمسة ، والمثلث ، والانتصار ممن عدل عن الاستبصار ، والإنصاف فى التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ، والحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة ، وشرح سقط الزند ، وشرح المختار من لزوميات أبي العلاء ، والمسائل والأجوبة ، هذا بالإضافة إلى العديد من الكتب والرسائل التى لم تصل إلى أيدينا بعد ، إما لأنها مفقودة ، أو أنها مازالت مخطوطة وحبيسة المكتبات[2].

ثانيا : مدى اهتمام مفكرى الاسلام وفلاسفته السابقين على ابن السيد بالوجود :-

ليس هناك شك فى أن قضية الوجود من أولى القضايا التى شغلت تفكير الإنسان منذ وجوده على ظهر هذه الأرض ، فالإنسان ينزع إلى التفكير في الوجود قبل أى شيء آخر ، لأن قوى الإدراك الإنسانى تتجه فى أول أمرها إلى العالم الخارجى الذى تقتضى حياة الإنسان أن يلائم بين نفسه وبينه ، فإذا ما فرغ من ذلك أخذ يتجه إلى القضايا الأخرى فيتأملها ويحاول الكشف عن أسرارها [3] .

فالبحث فى الوجود والاهتمام به إذن قديم ، بل إن شئنا قلنا : إنه قديم قدم الفكر الإنسانى نفسه ، إلا أنه على الرغم من ذلك لم يأخذ هذا البحث والاهتمام بالوجود صورة البحث الفلسفى المنظم إلا على يد فلاسفة اليونان القدماء

---

[1] انظر : المقرى : أزهار الرياض ، ج ٣ ، ص ١٠٥ .

[2] لمعرفة المزيد عن مؤلفات ابن السيد انظر : د / حامد عبد المجيد ، مقدمة شرح المختار ، ص ١٦ – ٢٣ . وأيضا : د/ محمد رضوان الداية ، مقدمة تحقيق كتاب الحدائق لابن السيد ، دار الفكر ، دمشق ١٩٨٨ ، ص ٢٣ –٢٤ .

[3] انظر : د/ توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ٢ ،سنة ١٩٥٥ ، ص١٤١ – ١٤٢ .

الذين يرجع إليهم الفضل فى توجيه الفكر الإنسانى إلى الوجود الخارجى ، والاهتمام بالظواهر الطبيعية ، ومحاولة البحث عن حقيقة المبدأ الأول للأشياء [1].

ولقد تأثر مفكرو الإسلام وفلاسفته بما وصل إليهم من أبحاث فلاسفة اليونان حول الوجود ، فأخذوا فى الاهتمام بهذه المشكلة إلى الدرجة التى يمكن لنا أن نقول فيها مع أستاذنا الدكتور عاطف العراقى : (أننا لسنا فى حاجة إلى القول بأن فلاسفة العرب سواءً وُجدوا فى المشرق أو المغرب العربى قد اهتموا بدراسة مشكلة الوجود اهتماماً كبيراً) [2] .

فالدارس للكتب والرسائل التى تركها لنا مفكرو الإسلام وفلاسفته سواءً فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى ، يجد أنهم بوجه عام قد اهتموا بالبحث فى هذه المشكلة اهتماماً كبيراً ، ليس فقط من أجل إشباع الشغف العقلى عندهم، بل أيضا من أجل التوفيق بين ما يقتضيه العقل وبين ما يقتضيه النقل .

فعلى سبيل المثال نجد مفكرى المعتزلة يفردون العديد من الفصول والمباحث فى كتبهم المختلفة للبحث فى الوجود ، فأثبتوا أن الموجودات نوعان :

١- مالا أول له ، ولا يتصف بهذه الصفة إلا القديم وحده عز وجل ، الذى لايجمع بينه وبين الوجود أى صفة باستثناء الوجود .

٢- مالها أول من غيرها ؛ وهى المحدثات التى هى الجواهر التى تتحيز عند الوجود ، والأعراض التى ليس لها تحيزعند وجودها [3].

وقد أفاضوا فى الحديث عن الموجود الأول القديم (الله) ، فبحثوا فى الأدلة على وجوده وفى صفاته ، وعلاقته بالموجودات الحادثة (العالم) قاصدين

---

[1] د/ وجيه أحمد عبد الله ، الوجود عند إخوان الصفاء ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، سنة١٩٨٩ ، ص ١٧٤ . (تجدر الإشارة إلى أنه ظهرت عدة مدارس فكرية يونانية اجتهدت فى إعطاء آراء لتفسير الوجود ، منها المدرسة الأيونية والمتمثلة فى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل طاليس وانكسمندريس وانكسيماس، والمدرسة الفيثاغورية ، والمدرسة الطبيعية المتأخرة والمتمثلة فى انباذوقليس ، وديموقريطس ، وانكساغوراس ، وقد حاولت هذه المدارس التوفيق بين آراء الطبيعيين الأوائل فى البحث عن المبدأ الأول للأشياء) انظر : د / وجيه أحمد عبد الله ، الوجود عند إخوان الصفاء ، ص ١٧٤ .

[2] د/ عاطف العراقى ، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٢ سنة ١٩٧٩ ، ص ١٣١ .

[3] انظر : الحسن بن متويه ، التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ، تحقيق د/ سامى نصر لطف ، د/ فيصل بدير عون ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٩٧٥ ، ص ٣٣ ، ٣٤ . وأيضا: القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط ١ ، سنة ١٩٦٥، ص ١٨١ . وكذلك : القاضى عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد عزمى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ط ١ سنة ١٩٦٥ ، ص ١٤٥ .

من وراء هذا البحث التنزيه المطلق للذات الإلهية عن أى مشابهة بينها وبين الموجودات الحادثة [1].

ولم يكن الأشاعرة أقل اهتماماً بالبحث فى الوجود من المعتزلة ، فلقد أفرد مفكروهم العديد من الفصول والمباحث فى كتبهم ورسائلهم للبحث فى الوجود للرد على آراء مفكرى المعتزلة من جهة ، ولتبيان وجهة نظرهم فى هذا المبحث المهم من جهة أخرى ، فأثبتوا أن الموجودات على قسمين :

الأول : قديم لم يزل ، وهو الله جل شأنه المتقدم فى الوجود على غيره المنفرد بسرمديته الذى لايشاركه أحد فى أزليته .

والثانى محدث لوجوده أول ، وهو العالم بكل ما فيه من موجودات .

وقد أفاض الأشاعرة أيضا فى الحديث عن كل قسم من أقسام الموجودات هذه ، مؤكدين أن الله هو الموجود الأول القديم الذى ليس كمثلة شىء ، وأن العالم حادث أوجده الله تعالى من العدم المحض بعد أن لم يكن [2] .

وأما الكندى أول فلاسفة العرب فقد خصص أكثر من رسالة للبحث فى الوجود مثل رسالته فى الفاعل الحق التام ، ورسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ورسالته فى إيضاح تناهى جرم العالم ، ورسالته فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ورسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، والتى من خلالها نجده يقسم لنا الوجود إلى قسمين :

أولهما : الوجود التام الحق الذى لايكون إلا لله الذى لم يسبقه وجود ، ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به .

وثانيهما : الوجود الناقص المحدث الذى هو العالم الذى يفتقر فى وجوده إلى الوجود التام لينقله من اللا وجود إلى الوجود عن طريق فعل الإبداع ، فهو أيس وجد عن ليس كما يقول الكندى .

---

[1] انظر : القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ وما بعدها . وأيضا : أبو رشيد النيسابورى ، ديوان الأصول ، تحقيق د/ عبد الهادى أبو ريدة ، دار الكتب ، القاهرة / سنة ١٩٦٩ ، ص ٤٠ وما بعدها . وكذلك : تقى الدين النجرانى : الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، دراسة وتحقيق د/ السيد الشاهد ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ٦٢ وما بعدها .

[2] انظر : الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تحقيق: محمود الخضيرى ، د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، سنة ١٩٤٧ ، ص ٤١ وما بعدها . وأيضا الباقلانى ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، عالم الكتب ، بيروت ، ط ١ ، سنة ١٩٨٦ ، ص ٢٦ وما بعدها . وكذلك : الأشعرى ، اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تصحيح وتقديم وتعليق د/ حمودة غراب ، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة سنة ١٩٩٣ ، ص ١٨ وما بعدها . وكذلك أيضا : الجوينى ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، تحقيق أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط ٢ ، سنة ١٩٩٢ ، ص ٣٩ وما بعدها .

وقد أفاض الكندى فى رسائله السابقة فى الحديث عن الوجود التام ؛ فقدم لنا العديد من الأدلة على هذا الوجود وصفاته ، التى من أهمها على الإطلاق أنه واحد ، كما أنه أفاض أيضاً فى الحديث عن الوجود الناقص المحدث ؛ فقدم لنا العديد من الأدلة على أنه حادث ومفتقر إلى محدث يحدثه ، وأن هذا المحدث لا يمكن إلا أن يكون الله العلة الأولى التى لاعلة له ، الفاعل الذى لا فاعل له ، المتمم الذى لامتمم له ، المؤيس الكل عن ليس[1] .

والفارابى هو الآخر اهتم بالبحث فى الوجود اهتماماً كبيراً فقسم الموجودات إلى ثلاثة أنواع هى :

١- **واجب الوجود** : وهو الوجود الذى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، وإذا فرضنا عدم وجوده لزم عن ذلك محال ، وليس لوجوده علة ، وهو الله سبحانه وتعالى .

٢- **ممكن الوجود بذاته** : وهو الوجود الذى إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، وإذا فرضناه غير موجود لم يلزم عن ذلك محال ، حيث لاغنى لوجوده عن علة .وهذا هو الإمكان المجرد .

٣- **ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره** : وهو الوجود الذى لابد لوجوده من علة والذى إذا وجد كان واجب الوجود بغيره . وجميع موجودات العالم داخلة ضمن هذا النوع من الوجود[2] .

بل إن الفارابى انشغل انشغالاً كبيراً بكيفية صدور الموجودات عن الله ، أى كيف صدرت الكثرة عن الوحدة ، فحاول فى العديد من مؤلفاته تفسير ذلك ، فاتجه فى حلها

---

[1] انظر فى ذلك : الكندى ، رسالة فى الفاعل الحق التام ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ج١ : دار الفكر العربى ، القاهرة ، سنة ١٩٥٠ ، ص ٢٠٦ وما بعدها . وأيضا : الكندى ، رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ج ١، دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، ص ١٨٢ وما بعدها . وكذلك : الكندى ، رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ج ١ ، دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٥٠ ، ص ٢١٥ وما بعدها . وانظر أيضا: حنا الفاخورى وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، دار الجيل ، بيروت ، ط ٣ ، سنة ١٩٩٠ ص ٧٥ ، ٨٤ ،٨٦ . وكذلك انظر : عاطف العراقى ، مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٧، سنة ١٩٨٣ ، ص ٦٩ – ٧٢ ، ٨٠ – ٨٤ ، ٩٥ – ٩٧ .

[2] انظر : الفارابى ، عيون المسائل ، ضمن الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية ، تحقيق : فردريك ديتريش ، ليدن ، سنة ١٨٩٢ ، ص ٥٧ . وأيضا : الفارابى ، تجريد الدعاوى القلبية ، حيدر آباد ، الهند ، ط ١ ، سنة ١٣٤٦ هـ ، ص ٢-٣ . (وتجدر الإشارة هنا إلى أن الفارابى ربما كان أول من استخدم فكرة الواجب والممكن بدلاًمن فكرة الحادث والقديم فى حديثه عن الوجود وأقسامه). انظر : د/ جمال المرزوقى ، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، ط ١ ، سنة ٢٠٠١، ص ٧٤ .

اتجاها أفلوطينياً مضيفاً إليه أبعاداً إسلامية قليلة مرتضيا لنفسه القول بأنه لابد أن يصدر عن الواحد واحد مثله ، وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور [١] .

وكذلك إخوان الصفاء اهتموا بالبحث فى الوجود فى رسائلهم ، فبينوا لنا أن الوجود نوعان : منه التام ومنه الناقص .

أما الوجود التام : فهو لايكون إلا لله التام الوجود ، الكامل الفضائل ، العالم بالكائنات قبل كونها ، القادر على إيجادها متى شاء[٢] ، المستغنى فى وجوده عن غيره[٣] .

وأما الوجود الناقص فهو الوجود الخاص بموجودات هذا العالم ؛ التى تحتاج فى وجودها إلى وجود البارىء ، إذ (لو لم يكن البادى لم يكن شىء موجوداً أصلاً)[٤].

ولقد أفاض الإخوان فى الحديث عن الموجودات ، فذهبوا إلى أن الموجودات كلها نوعان : كلية وجزئية . فأما الموجودات الكلية فهى دائمة الوجود والبقاء . لأنها ابتدأت فى الترتيب من أشرفها وأتمها إلى أدونها وأنقصها [٥] ، وهى تسع مراتب أولها البارىء جل شأنه الذى هو علتها كلها ، ثم العقل ، ثم النفس ، ثم الطبيعة ، ثم الهيولى الأولى ، ثم الجسم المطلق ، ثم الفلك ، ثم الأركان الأربعة ، ثم المولدات الثلاثة وهى آخرها [٦].

وأما الموجودات الجزئية فهى دائمة فى الكون ، متوجهة نحو التمام ، لأنها تبتدىء بالكون من أنقص الوجود متوجهة إلى أتم الوجود ، ومن أدون الأحوال مترقية إلى أشرفها وأتمها [٧] ، وهى كثيرة وداخلة فى الكليات التى تقدم ذكرها[٨] .

بل إن الإخوان قدموا لنا تقسيماً آخر للموجودات يعتمد على كيفية إدراكها فذهبوا إلى أن الموجودات تنقسم إلى قسمين :-

موجودات جسمانية تدرك بالحواس وهى ثلاثة أنواع : منها الأجرام الفلكية ،

---

[١] د/ عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٥ ، سنة ١٩٨٤ ، ص١١٠ . وانظر قول الفارابى بالفيض فى : الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق وتقديم د/ ألبير نصرى نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، سنة ١٩٥٩ ، ص ٤٤-٤٥ . وأيضا : الفارابى ، شرح رسالة زينون الكبير اليوناتى ، حيدر آباد ، الهند ، ط ١ ، سنة ١٣٤٩ هـ ، ص ٦-٧ .

[٢] إخوان الصفاء ، الرسائل ، ج٣ ، دار صادر ، بيروت ، سنة ١٩٥٧ ص ١٩٦ .

[٣] المصدر السابق، ص ٣٤٩ .

[٤] المصدر السابق ، ص ٣٤٩ .

[٥] المصدر السابق ، ص ٣١ .

[٦] المصدر السابق ، ص ٥٦ .

[٧] المصدر السابق ، ص ٣١ .

[٨] المصدر السابق ، ص ٢٠٤ .

ومنها الأركان الطبيعية ، ومنها المولدات الكائنة . وموجودات روحية تدرك بالعقل وتتصور بالفكر ، وهى أيضا على ثلاثة أنواع : منها الهيولى الأولى الذى هو جوهر بسيط ، منفعل ، معقول ، قابل لكل صورة . والثانى النفس التى هى جوهرة بسيطة ، تدرك حقائق الأشياء . أما البارىء جل شأنه فليس يوصف لا بالجسمانى ولا الروحانى بل هو علتها كلها [١] .

ولتفسير كيفية وجود الموجودات عن البارىء جل شأنه ، اعتنق إخوان الصفاء نظرية الفيض أو الصدور ، فأكدوا أن الموجودات فاضت عن البارىء سبحانه وتعالى بواجب الحكمة والقدرة والمشيئة الإلهية . فالله باعتباره الموجود التام الوجود الكامل الفضائل العالم بالكائنات قبل كونها ، القادر على إيجادها متى شاء ، لم يكن من الحكمة أن يحبس تلك الفضائل فى ذاته فلا يجود بها ولا يفيضها ، فأفاض من جوهره الموجودات كما يفيض من عين الشمس النور والضياء [٢].

وهذا الفيض منه – فيما يرى الإخوان – ليس طبعاً بلا اختيار منه كما هو الحال فى وجود النور والضياء عن الشمس بل هو اختيار منه تعالى إن شاء فعله وإن شاء أمسكه ، مثل المتكلم القادر على الكلام إن شاء تكلم وإن شاء أمسك وسكت [٣].

وابن سينا هو الآخر اهتم بالبحث فى الوجود ، فذهب مع أستاذه الفارابى إلى أن كل وجود إما واجب وإما ممكن[٤] . فأما الواجب الوجود فهو الموجود الذى متى فرض غير موجود ، عرض من ذلك محال . وهو ينقسم إلى واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره ، فأما الأول فهو الذى يوجد لذاته لا لشىء آخر ويلزم محال من فرض عدم وجوده . وهذا الوجود لا يكون إلا لله تعالى الواجب الوجود بذاته ، المبدأ الأول الذى يحصل عنه كل موجود . وأما الممكن الوجود فهو الوجود الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض من ذلك محال . وهو إما أن يكون ممكناً بذاته ، وهو الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه ؛ أو ممكناً بذاته واجباً بغيره ، وهذا يشمل جميع الكائنات ما عدا الله تعالى [٥].

---

[١] إخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٣ ، ص ٢٣٧ .

[٢] المصدر السابق ، ص ١٩٦ ، ص ٣٤٩ – ٣٥٠ . وأيضا : إخوان الصفاء ، الرسالة الجامعة ، تحقيق د/مصطفى غالب ، دار صادر ، بيروت ، سنة ١٩٧٤ ، ص ٤٧١ .

[٣] انظر : إخوان الصفاء ، الرسالة الجامعة ، ص ٤٨١ . وأيضا : إخوان الصفاء ، الرسائل ، ج ٣ ، ص ٣٥٠ – ٣٥١ .

[٤] ابن سينا : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، طبعة الكردى ، القاهرة ، ط ٢ ، سنة ١٩٣٨، ص ٢٣٥ .

[٥] انظر : ابن سينا ، النجاة ، ص ٢٢٨ . وأيضا : ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، ج١ ، تحقيق د/ محمد يوسف موسى وآخرين ، القاهرة ، سنة ١٩٦٠ ، ص ٣٧ .

وأما عن كيفية صدور الموجودات عن السبب الأول (الله) فإن ابن سينا اعتنق مع الفارابى نظرية الفيض الأفلوطينية وارتضى لنفسه مع الفارابى القول بأنه لا بد أن يصدر عن الواحد واحد مثله وهو ما يعرف بنظرية الفيض أو الصدور [1] .

ثالثا : مدى اهتمام ابن السيد بالبحث فى الوجود :

لم يكن ابن السيد أقل اهتماماً بالبحث فى الوجود من سابقيه من مفكرى وفلاسفته الذين راق لهم الاهتمام بالبحث فى الوجود وقضاياه المختلفة .

فابن السيد قد أولى موضوع الوجود وما يتعلق به من مشكلات أهمية كبيرة ضمن بحثه للقضايا والمشكلات الفلسفية المختلفة التى بحث فيها . يؤكد ذلك لدينا أننا لو نظرنا إلى مؤلفاته سواءً منها الفلسفية الخالصة والتى يمثلها كتاب الحدائق ، أو مؤلفاته الأخرى التى تمتزج فيها الفلسفة بألوان الفكر الأخرى كاللغة والنحو والأدب والفقه والعقائد وذلك مثل كتاب المسائل والأجوبة ، وكتاب الإنصاف فى التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ، وكتاب الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، وشرح المختار من لزوميات أبى العلاء ، وشرح سقط الزند ، وكتاب الاقتضاب فى أدب الكتاب وغيرها . نقول إذا نظرنا إلى هذه المؤلفات وجدنا اهتماماً كبيراً من جانب ابن السيد بموضوع الوجود وذلك بالمقارنة ببقية الموضوعات الفلسفية الأخرى التى اهتم بها . فموضوع الوجود وما يتعلق به من قريب أو من بعيد يكاد يكون هو الموضوع الرئيس لكتاب الحدائق ذلك الكتاب الذى لولاه لما كان يمكن – على حد تعبير أثين بلاثيوس – أن نَعُدَّ ابن السيد فيلسوفاً ولا حتى من هواة الفلسفة [2].

هذا بالإضافة إلى أن موضوع الوجود كان حاضراً بصورة أو بأخرى فى العديد من المواضع فى ثنايا مولفاته الأخرى التى تداخلت وامتزجت فيها موضوعات الفلسفة مع غيرها من ألوان الفكر الأخرى .

---

[1] د/ عاطف العراقى ، ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، ص ١١٠ . وانظر : ابن سينا ، النجاة ، ص ٢٢٧ . وأيضا : ابن سينا ، التعليقات ، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ؛ سنة ١٩٧٣ ، ص ١٠٠ . (والحقيقة أن مذهب ابن سينا فى الفيض لم يختلف فى جوهره – كما تقول الدكتورة/زينب عفيفى – عما كان عليه عند الفارابى ، فهما متشابهان جداً ، ولا يزيد ابن سينا على آراء أستاذه إلا كثرة الاستطراد والشروح وعرض الفكرة فى صورة مختلفة . فقد حافظ ابن سينا على المبادئ والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها ، ولكنه وضح بعض النقاط وعمقها فجاءت أكثر انسجاما وتماسكا). انظر : د/زينب عفيفى ، الفسلفة الطبيعة والإلهية عند الفارابى ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الإسكندرية سنة ٢٠٠٢، ص ٣٤١ .

[2] أثين بلاثيوس ، مقدمته لتحقيق كتاب الحدائق ، ترجمة د/ سيمون حايك ، منشورة ضمن تحقيق كتاب الحدائق لابن السيد ، تحقيق د/ محمد رضوان الداية ، دار الفكر ، دمشق ، ط ١ ، سنة ١٩٨٨ ، ص ١٤٨ .

والحقيقة أن هذا الاهتمام بالوجود والبحث فيه من جانب ابن السيد كانت لـه أسـباب ودوافع عديدة منها ما هو عام يشترك فيه ابن السيد مع غيره من مفكـرى الإسـلام وفلاسفته وذلك مثل :

- أن القرآن الكريم وردت فيه العديد من الآيات التى أخبرت فى وضوح لا لبس فيه عن نوعين متمايزين من الوجود : وجود إلهى مطلق لايكون إلا لله الموجود الأزلى الأبدى الذى ليس كمثله شىء ، الخالق للعالم والمصوِّر له ، والمسيطر عليه ، المنسق له ، المعتنى به ، الحافظ له ، القادر على إفنائه متى شاء . ووجود للعالم الحادث المخلوق الذى يستمد وجوده من الخالق جل شأنه ، إن شاء أدام عليه الوجـود ، وإن شـاء أفناه[1] ، وهذا كان حافزاً لمفكرى الإسلام وفلاسفته – ومنهم ابـن الـسيد – علـى الاهتمام بالوجود والتفكير فى كلا الوجودين لمعرفة طبيعة كل منهما والعلاقة بينهما .
- أن مفكرى الإسلام وفلاسفته حاولوا جاهدين التوفيق بين الآراء الفلسفية التى وردت إليهم من بلاد اليونان وبين ما جاء به الشرع ، وموضوع الوجود كـان مـن أهـم الموضوعات التى حرص مفكرو الإسلام وفلاسفته – ومنهم ابن السيد – على البحث فيه وإخضاعه لتلك المحاولة التوفيقية بين العقل والنقل . [2]

---

[1] من أمثلة هذه الآيات : قوله تعالى : (الخالق البارىء المصوِّر) ، سورة الحـشر ، آيـة ٢٤ . وقولـه : (بديع السموات والأرض) ، سورة البقرة ، آية ١١٧ . وقوله : (هو الأول والآخـر) ، سـورة الحديـد ، آية٣. وقوله : (له ملك السموات والأرض وإلى الله ترجع الأمور) ، سورة الحديـد ، آيـة ٥ . وقولـه : (والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم) سورة يس ، آية ٢ . وقوله : (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) ، سـورة ق ، آية ٦ . وقوله : (إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا) ، سورة فاطر ، اية ٥١ . وقوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذى بيده ملكوت كل شـىء وإليـه ترجعـون) ، سورة يس ، آية ٨٢ ، ٨٣ .

[2] (تجدر الإشارة إلى أن ابن السيد كان من أوائل مفكرى الأندلس وفلاسفته الذين حاولوا التوفيق بين الـدين والفلسفة ، وكتاب الحدائق له هو بحق أول مؤلف فى الأندلس يتعرض لمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، إذ حاول ابن السيد من خلاله التوفيق بين الدين الإسلامى والفكر اليونانى ، حيث إنه – فيما يرى ابن الـسيد – لايوجد تعارض أو اختلاف بينهما ، فالاثنان يبحثان عن الحقيقة ويطمانها وذلك من أجل تحقيـق الـسعادة للإنسان ، إلا أنهما يختلفان فى المنهج الذى يتبعانه فى توصيل الحقيقة وتوضيحها للنـاس ، انظـر : آشـين بلاثيوس ، مقدمته لتحقيق كتاب الحدائق ، ص ١٤٩ . وأيضا انظر : بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة د/ حسين مؤنس ، مكتبة نهضة مصر ، سنة ١٩٥٥ ، ص ٣٣٥ . وكذلك : هنرى كربان ، تاريخ الفلـسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة ، وحسين قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت سـنة ١٩٦٦ ، ص ٣٥٠ . وانظر رأى البطليوسى بالتفصيل فى : ابن السيد ، المسائل والأجوبة ، المسألة الحادية والثلاثون ، تحقيـق محمد سعيد الحافظ ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، سنة ١٩٧٧ ، ص ٣٣٦ – ٣٤١ . وأيضا ابن السيد ، شرح المختار من لزوميات أبى العلاء ، تحقيق د/ حامد عبد المجيد ، الهيئـة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٩١ ، ص ٣٨٧ .

ومن هذه الأسباب أيضا ما هو خاص يخص ابن السيد نفسه وبيئته وذلك مثل :
-أن ابن السيد قد اطلع على النتاج الفلسفى لمفكرى المشرق العربى وفلاسفته ، الذى نقل تباعاً مع ما نقل إلى الأندلس [١]؛ فوجد أن مسألة الوجود قد احتلت مكانا بارزاً فى هذا التراث ، وأنها قد ارتبطت بموضوع الكفر والإيمان [٢]، فكان لابد له وهو شيخ المعارف وإمامها فى عصره الذى اجتمعت له العلوم الحديثة والقديمة [٣] ، أن يهتم بالبحث فى هذه المسألة العويصة ؛ لاستجلائها وتقريبها إلى الأفهام ، ولكن مع حذر شديد دفعا للاتهام ، وتجنباً لاحتمال النبذ والتضييق والاعتقال والنفى كما فعل مع غيره من مفكرى الأندلس وفلاسفته الذين خاضوا فى هذه المسألة وغيرها مما يخص العلم الفلسفى [٤] .

---

[١] (تجدر الإشارة إلى أن التراث الفلسفى لمفكرى المشرق العربى وفلاسفته قد انتقل إلى الأندلس من خلال حركة الترجمة التى تبناها بعض الخلفاء والأمراء فى الأندلس ، ويأتى على رأس هؤلاء الأمراء الحكم الثانى (ت ٣٦٦ هـ) الذى كان له فضل كبير فى انتقال الكتب القديمة المشهورة وكتب فلاسفة المشرق إلى الأندلس فتعرف الأندلسيون عليها ؛ وازداد اهتمامهم فى ذلك الوقت بعلوم الأوائل وتعلم مذهبهم) . انظر : صاعد الأندلسى ، طبقات الأمم ، تحقيق الأب لويس شيخو ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، سنة ١٩١٢ ، ص ٦٤ -٦٥ . وأيضا : المراكشى ، المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان ، لجنة احياء التراث ، القاهرة سنة ١٩٦٣ ، ص ٥٩ – ٦٢ .
وهناك رافد آخر لانتقال التراث الفلسفى لمفكرى المشرق العربى وفلاسفته إلى الأندلس ، يتمثل فى الرحلات العلمية التى كان يقوم بها بعض الأندلسيين إلى بغداد ودمشق والقاهرة للتعلم والتزود بالمعارف ، فكانوا يعودون إلى الأندلس وهم متزودون بالعلم والمعرفة ، هذا بالإضافة إلى أنهم كانون يهتمون بحمل العديد من المصنفات المشرقية فى شتى العلوم والمعارف إلى بلادهم . ومن أبرز هؤلاء مجموعة من المهتمين بالفلسفة يأتى على رأسهم ابن مسرة ، وعبد الرحمن بن اسماعيل الإقليدى ، وابن السمنية ، ومحمد بن عبدون الجبلى ، وابو الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرمانى ، الذى كان أول من أدخل رسائل إخوان الصفاء إلى الأندلس . انظر : صاعد الأندلسى ، طبقات الأمم ص ٦٤ وما بعدها . وأيضا : ابن أبى أصيبعة ، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ج ٢ دار الفكر ، بيروت ، سنة ١٩٥٧ ، ص ٤٦ – ٤٨ . وكذلك : ياقوت الحموى، معجم الأدباء ، ج ١٦ ، تحقيق / أحمد فريد الرفاعى ، مكتبة الحلبى ، القاهرة ، سنة ١٩٣٦ ، ص١٠٤ . (حيث أشار ياقوت إلى أن كتب الجاحظ وفكر المعتزلة قد انتقل إلى الأندلس عن طريق سلامة بن زيد الذى رحل إلى الشرق وتتلمذ على يد الجاحظ ثم عاد إلى المغرب حاملاً كتب الجاحظ والمعتزلة) .

[٢] (تجدر الإشارة إلى أن الغزالى المعاصر لابن السيد فى الشرق الإسلامى فى كتابه تهافت الفلاسفة ، اتهم الفلاسفة بالكفر لقولهم بقدم العالم ، ولقولهم بعلم الله بالكليات دون الجزئيات ، ولقولهم بالبعث الروحانى دون الجسمانى) . انظر : الغزالى . تهافت الفلاسفة . تحقيق د/ سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة . ط ٧ ، سنة ١٩٨٧ ، ص ٣٠٧ – ٣٠٨ .

[٣] انظر : الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص ١٩٤ . وانظر : إخبار ابن السيد عن نفسه فى رده على ابن العربى قائلا : (إن لنا حظاً من كثير من العلوم وتصرفا فى الحديث منها والقديم) . ابن السيد ، الانتصار ممن عدل عن الاستبصار ، ص ١٩ .

[٤] (تجدر الإشارة إلى أن الكثير ممن اشتغلوا بالفلسفة فى الأندلس قد تعرضوا للاضطهاد وحرق كتبهم فى الساحات العامة ، حيث إن هذا العلم كان من العلوم المنبوذة والمكروهة بهذه البلاد على الرغم من النهضة=

-هذا بالإضافة إلى أن أحد المهتمين بالعلم الفلسفى قد سأل ابن السيد عن موضوع الوجود وكيفية صدور الموجودات عن السبب الأول ، ضمن مجموعة من الأسئلة الفلسفية [1] ، فأراد ابن السيد أن يجيب على سائله ، وأن يبين له ما سأل عنه فخصص كتاب الحدائق لذلك ، وسماه (الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة) .

=العلمية التى كانت موجودة بها ، فبينما تشجع العلوم كافة ، يضيق الخناق على الفلسفة ورجالها) . انظر: المقرى ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق / محمد محى الدين عبد الحميد ، ج ١ ، المكتبة التجارية ــ القاهرة ، سنة ١٩٤٩ ، ص ١٠٢ . وكذلك : د/ عاطف العراقى ، الفلسفة العربية مدخل جديد ، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان ، القاهرة / ط ١ سنة ٢٠٠٠ ، ص ٢٠٢ .

من هؤلاء الذين تعرضوا للاضطهاد من جراء اشتغالهم بالفلسفة فى الأندلس :-

- محمد بن عبد الله بن مسرة (ت ٣١٩ هـ) الذى اعتبر هو وتلاميذه من جملة الزنادقة وأصحاب البدع ، وأحرقت كتبه امام عينه . انظر : ابن الفرضى ، تاريخ علماء الأندلس ، ج٢ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣٩ . وأيضا : الضبى ، بغية الملتمس ، ص ٨٨ . وكذلك : دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريده ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط ٥، بدون تاريخ ، ص ٣٦٣ .
- أبو محمد على بن حزم القرطبى (٣٨٤ هـ - ٤٥٥ هـ) الذى تكاتف عليه الفقهاء وألبوا عليه الحكام والعوام ، فتعرض أكثر من مرة للسجن والاعتقال ، وأحرقت كتبه فى أشبيلية على يد حاكمها المعتمد بن عباد . انظر : د / سالم يافوت ، ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ط ١ ، سنة ١٩٨٦ ص ٦١ - ٦٢ . وأيضا : ياقوت الحموى ، معجم الأدباء ، ج ١٢ ، ص ٢٤٨ .
- أبو الوليد الوقشى المعاصر لابن السيد ، والذى اتهم بالكفر والخروج عن الدين لاشتغاله بالفلسفة وقراءة كتب القدماء . انظر : ابن السيد ، المسائل والأجوبة ص ٣٣٦ - ٣٣٨ .
- أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة ، المعاصر لابن السيد ، والذى اتهم بهجر الشريعة والسنن ، واتباع الضالين ، وإنكار الربوبية ، والإيمان بالتدبير والتنجيم ، والقول بالدهر ، وذلك لاشتغاله بالفلسفة ، مما أدى إلى اعتقال الأمير ابراهيم بن يوسف بن تاشفين له بتهمة الزندقة والخروج على الدين . انظر : الفتح بن خاقان ، قلائد العقيان ، ص ٣١٥ - ٣١٨ . وأيضا : د/ زينب عفيفى ، ابن باجة وآراؤه الفلسفية دار الوفاء ،الإسكندرية ، ط ١ ، سنة ٢٠٠١ ، ص ٤٥ .
- وأما أشهر من تعرض للاضطهاد والأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة فى الأندلس ، فهو أبو الوليد بن رشد آخر فلاسفة العرب ، الذى نفى إلى ألسانه وحرقت كتبه بأمر من الخليفة أبى يوسف يعقوب المنصور . انظر تفاصيل هذه المحنة وأسبابها فى : د/ عاطف العراقى ، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف، القاهرة ، ط ٥ ، ١٩٨٣ ، ص ١٩٩ وما بعدها .
- والحقيقة أننى لا أستبعد أن يكون الاشتغال بالفلسفة هو سبب تلك المحنة التى تعرض لها ابن السيد نفسه على يد ابن رزين صاحب السهلة وشنتمرية ، والتى تعرض فيها ابن السيد للاعتقال ونهب ما كان لديه من متاع ومصنفات مختلفة ، وكادت تحل به كارثة أكبر لولا أنه نجح فى الفرار من ابن رزين إلى سرقسطة . انظر هذه المحنة لابن السيد فى : ابن السيد ، المثلث ، تحقيق صرح الدين مهدى الفرطوسى ، دار الرشيد ، بغداد ، سنة ١٩٨١ ، ص ٢٩٢ . وأيضا : المقرى ، أزهار الرياض ، ج ٣ ، ص ١٢١ .

[1] انظر : ابن السيد ، الحدائق ، ص ٣٣ .

رابعاً: معنى الوجود وأقسامه عند ابن السيد :-

١- معنى الوجود :

كلمة وجود باللغة العربية تقابلها باللغات الأوربية عدة كلمات مثل (Reality) و(Existence) و (Being) ويلاحظ ان كلمتى (Being) و (Existence) مترادفتان إذ إنهما تشيران إلى جانب معين جزئى فى الوجود الإنسانى أى الوجود الجزئى المشخص . أما كلمة Reality فإنها تعنى الوجود الشامل ، أى الوجود الكلى الذى يتضمن ما تشير إليه كلمتا (Being) و (Existence) معاً [١].

ولفظ الوجود أو الأيس كما يسميه الإسلاميون [٢] ؛ مشتق من وجد يجد وجداناً فهو واجد وذلك موجود [٣] . وهو ليس له تعريف إذ ليس له حد ولا رسم ، فلا جنس فوقه يمكن إدراجه تحته ، ولا يمكن وصفه بفصل لأنه سابق على كل فصل [٤].

ففكرة الوجود أعم الأفكار جميعاً ، فلا يوجد جنس أعم منها يكون الوجود نوعاً من أنواعه ، كما لا يوجد فصل يكون بذاته موجوداً يمكن أن يميز الوجود عما عداه ، ولهذا كله يكاد يجمع الفلاسفة على استحالة تعريف الوجود ، بل ذهب بعضهم إلى أن أى محاولة لتعريف الوجود عبث لا طائل من ورائه ، ما دامت فكرة الوجود ذاتها هى أكثر أفكارنا بساطة ، وما دام يكفى للتعريف بها أن نضعها فى ألفاظ مساوية لمعنى الوجود. مثال أن نقول إن الوجود هو ما يوجد ، أو هو الذى لا يكون لاشىء ، أو الوجود هو اللاعدم [٥] .

ولقد كان ابن السيد من بين هؤلاء الفلاسفة الذين رفضوا أن يُوَضَع تعريف للوجود، يدلنا على هذا أننا إذا تصفحنا مؤلفاته التى بين أيدينا وجدنا أنه لم يشر إلى أى تعريف للوجود ، بل اكتفى بأن يضع كلمة الوجود مقابلة لكلمة العدم فقط [٦] ،

---

[١] انظر : د / محمد على أبو ريان ، الفلسفة أصولها ومبادئها ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، سنة١٩٧٨ ، ص ١٣٥ – ١٣٦ .

[٢] د/ عبد المنعم الحنفى ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج ٢ ، مادة وجود ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ط٢، سنة ١٩٩٩ ، ص ١٥٢٦ . (تجدر الإشارة إلى أن الكندى كان من أوائل من استخدام لفظ [الأيس] الذى كان شبه مهجور فى العربية بمعنى [الوجود] وهو بحاجة إلى موجد فاشتق منه [المؤيس] الذى فعله [التأييس] فكان قول الكندى فى الفاعل الأول أنه مؤيس الأيسات عن ليس). انظر : د / زينب عفيفى : فلسفة اللغة عند الفارابى ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٩٩٧ ، ١٠٤ .

[٣] إخوان الصفاء ، الرسائل ، ص ٣٨ ، ٢٣٢ .

[٤] د/ عبد المنعم الحنفى : موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج ٢ ، مادة وجود ، ص ١٥٢٦ . وانظر أيضا : د/ مراد وهبه ، المعجم الفلسفى ، مادة وجود ، دار قباء ، القاهرة ، سنة ١٩٩٨ ، ص ٧٣١ -٧٣٢ .

[٥] د/ حسن عبد الحميد : مدخل إلى الفلسفة ، القاهرة ، سنة ١٩٧٧ ، ص ٢٩٧ .

[٦] انظر : ابن السيد ، الإنصاف فى التنبيه على الأسباب التى أوجبت الاختلاف بين المسلمين فى آرائهم ، تحقيق أحمد عمر المحمصانى ، مطبعة الموسوعات ، القاهرة ، سنة ١٣١٩ هـ ، ص ٧٥. وأيضا : =

وذلك دونما أن يحاول وضع تعريف له يوضح معناه كما هو اعتياده مع الأفكار والألفاظ الأخرى التى كان يتناولها .

والحقيقة أن هذا لم يكن – فيما أرى – تقصيراً من جانب ابن السيد أو تقليداً من جانبه لغيره من الفلاسفة الذين رأوا استحالة وضع تعريف للوجود ، بل كان عن وعى ودراية من جانبه بالمنطق الأرسطى وقواعده [1] ، حيث إن التعريف الدقيق من وجهة النظر الأرسطية – يقوم على أساس الجنس القريب والفصل وهذا بالطبع لا يتوفر فى الوجود إذ هو أبسط المعانى وأعمقها جميعاً ، فلا جنس فوقه يعرف به ، ولا فصل نوعى يميزه عن غيره لأنه سابق على كل فصل . ولهذا لم يحاول ابن السيد تقديم تعريف للوجود . فهو كان يعلم أن هذا لا طائل من ورائه لأن المقصود من تعريف الشئ أو اللفظ هو ايضاح معناه ، وفكرة الوجود – كما قلنا سابقا – هى أوضح الأفكار وأبسطها، ومن ثم فإن تعريفها لا يضيف إليها جديداً.

= ابن السيد ، شرح المختار من لزوميات أبى العلاء ، ص ١٧٨ . وكذلك : ابن السيد ، الاقتضاب فى شرح أدب الكتّاب ، دار الجليل ، بيروت سنة ١٩٧٣ ، ص١٧ .

[1] (تجدر الإشارة إلى أن الأندلسيين فى عصر ابن السيد كانوا يولون لعلم المنطق أهمية كبيرة فى حياتهم الفكرية ، وهذا أدى بهم إلى الاهتمام بالدراسات المنطقية اهتماماً كبيراً ؛ولقد كان شعارهم الرجوع إلى أرسطو فيها واتخاذه سلطة مرجعية ، وأصدق دليل على هذا الدراسة التى قدمها أبو الصلت أمية بن عبد العزيز الدانى المعاصر لابن السيد (٤٦٠ – ٥٢٩ هـ) والتى سماها (تقوم الذهن) حيث قدم فيها صورة مركزة عن المنطق الأرسطى بتلخيصه لآراء أرسطو المنطقية تلخيصا دقيقا وبعبارة سهلة خالية من التشويش والتحريف قربت منطق أرسطو من الأذهان وابتعدت به عن أساليب المترجمين الخشنة) . انظر : ابن أبى الصلت الدانى ، تقويم الذهن ، طبعة إنجيل غنثالث بلنثيا ، مدريد ، سنة ١٩٤٥ .

وكذلك كانت هناك اهتمامات منطقية لأبى بكر بن باجة المعاصر لابن السيد [توفى ٥٣٣ هـ] تتمثل فى تعاليق وأقوال وشروح خاصة على كتب أرسطو والفارابى المنطقية . انظر : د / زينب عفيفى ، ابن باجة وآراؤه الفلسفية ، ص ٦٨ .

بل إن ابن السيد نفسه كانت له اهتمامات منطقية حيث إنه كان يَعُد المنطق الآلة والمقدمة للعلوم الفلسفية . انظر : ابن السيد ، الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب ، ص ١٥ .

ولابن السيد كتاب فى المنطق يسمى [شرح إصلاح المنطق] أشار إليه البغدادى صاحب كتاب خزانة الأدب . انظر : البغدادى [عبد القادر بن عمر] ، خزانة الأدب ،ج٣ ، تحقيق عبد السلام هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، سنة ١٩٧٩ ، ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

هذا بالإضافة إلى أننا نجد إشارات من جانب ابن السيد فى العديد من مؤلفاته إلى موضوعات منطقية متعددة مثل أشكال القياس ، والتعريف بالحد ، والتعريف بالرسم ، واستغراق الحدود ، وغيرها مما يؤكد لنا مدى معرفته بالمنطق الأرسطى وإعجابه به . انظر : ابن السيد ، شرح المختار ، ص ١٥٩ – ١٦٠ . وأيضا : ابن السيد ، إصلاح الخلل الواقع فى الجمل ، تحقيق د/ حمزة النشرتى ، دار المريخ ، الرياض ، ط١ ، سنة ١٩٧٩ ، ٥ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ . وكذلك : ابن السيد ، الحدائق ، ص ٨٧ . وأيضا : ابن السيد، الانتصار، ص ٥٠ .

فابن السيد كان مخلصاً للمنطق الآرسطي وكم من مرة قام بتوجيه أسهم النقد إلى العديد من التعريفات التي قدمها بعض علماء النحو والمنطق وذلك مثل تعريفهم للاسم والفعل والحرف وغيرها معتبراً أن كثيراً من هذه التعريفات قاصرة عن تحقيق الغاية منها لأنها لا ترقى إلى درجة التعريف بالحد الذي هو أكمل أنواع التعريف وأدقها عند أرسطو[١].

أقسام الوجود:-

إذا رجعنا إلى كتاب الحدائق لابن السيد وجدناه ، يذهب إلى القول بأن الوجود ينقسم إلى نوعين : وجود مطلق ، ووجود مضاف.[٢]

فأما الوجود المطلق فهو – كما يبينه ابن السيد – الوجود الذي لا يفتقر إلى موجود، ولا هو معلول لعلة هي أقدم منه [٣].

وهذا النوع من الوجود عند ابن السيد لا يتصف به إلا موجود واحد وهو الله جل جلاله ، لأنه هو وحده الموجود المطلق لا علة لوجوده.[٤]

وأما الوجود المضاف فهو الوجود الذي يفتقر إلى موجود كان علة له[٥] . وهذا النوع من الوجود يوصف به كل ما سوى الله من الموجودات إذ إن وجودها مقتبس من وجوده تعالى وتابع له ومتعلق به ، حتى إنه لو توهم ارتفاع وجوده تعالى لارتفع وجود كل شيء [٦].

وقد حاول ابن السيد أن يزيد في إيضاح الفارق بين هذين النوعين للوجود عنده ، فمثل لنا الأمر بوجود الأعداد عن الواحد فقال : (ولما كان وجود الواحد وجود مطلق أعني أنه لايحتاج في وجوده إلى غيره ، ووجود الأعداد كلها وجود مضاف أعني أنها غير مستقلة بأنفسها في وجودها ، لأن وجودها بوجود الواحد ، كذلك البارىء تعالى

---

[١] انظر : ابن السيد ، إصلاح الخلل الواقع فى الجمل ، ص ٥ ، ١٥ ، ١٦ .
[٢] ابن السيد : الحدائق ، ص ١٠٨.
[٣] المصدر السابق نفسه .
[٤] المصدر السابق نفسه .
[٥] المصدر السابق نفسه .
[٦] المصدر السابق نفسه .

وجود مطلق لأنه لايحتاج في وجوده إلى غيره ، ووجود الموجودات كلها وجود مضاف لأن وجودها مقتبس من وجوده فائض عنه) [1].

فابن السيد كان حريصا كل الحرص على التمييز بين نوعى الوجـود ، وجـود الله القائم بذاته الغنى عن غيره ، ووجود الموجودات التي تفتقر في وجودها إليه وتـستمد وجودها من وجوده وما ذلك – فيما أرى – إلا ليثبت الثنائية أو الأثنينية في نظرتـه إلى الوجود[2] . حتى يبتعد عن مخالفة الشـرع التي وردت فيه العديد من الآيات التي تدل في ظاهرها على أن الإسـلام يثبت الأثنيـنية في الوجـود ويضـع الفـروق بين طرفيها[3].

---

[1] ابن السيد : الحدائق ، ص ٨٢.

[2] (تجدر الإشارة إلى أن ابن السيد قام بنقد آراء القائلين بالوحدة فى النظر إلى الوجود من أمثـال طـاليس وزينون وقام بالرد عليهم واصفا لهم بأنهم بقولهم هذا يعدون من سخفاء الفلاسفة لا من عقلائهـم ومـن حمقائهم لامن علمائهم) . انظر ابن السيد : الحدائق ، ص ٨٥ – ٨٨ .

[3] انظر : د/ محمد البهى ، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، مكتبـة وهبـة ، القـاهرة ، ط ٣ ، سـنة ١٩٦٢، ص ٢٨٨ – ٢٩١ .

المبحث الثاني

الوجود المطلق أدلة وجوده وصفاته

لما كان الوجود المطلق (الله) عند ابن السيد هو الوجود الصحيح وكان وجود غيره لاحقاً بوجوده وتابعاً له[1] ، كان لابد لنا أن نتناول تصور ابن السيد لهذا الوجود بالتفصيل باعتباره قمة هذا الوجود ومبدعه وخالقه ،وذلك قبل أن نتناول كيفية صدور الوجود المضاف (الموجودات) عنه عند ابن السيد.

ونستطيع أن نتناول هذا التصور للوجود الإلهي عند ابن السيد من خلال بحثنا لأدلة وجود الله عنده ، وتصوره للصفات الإلهية وعلاقتها بالذات كالتالي:

أولا : الاستدلال على وجود الله عند ابن السيد:-

على الرغم من أن ابن السيد لم يخصص مبحثا مستقلا للبحث في إثبات وجود الله تعالى ، إلا أننا لا نعدم لديه اهتماماً بهذا المجال تماماً مثل غيره من مفكري الإسلام وفلاسفته الذين حاولوا جاهدين أن يبرهنوا على هذا الوجود الإلهي بالعديد من الأدلة والبراهين ، إذ إن النظر في معرفة الله والاستدلال على وجوده واجب بالإجماع[2] .

فإذا رجعنا إلى مؤلفات ابن السيد كالحدائق ، وشرح المختار، وشرح سقط الزند ، والمسائل والأجوبة ، وجدناه في ثنايا هذه المؤلفات يشير إلى العديد من الأدلة على وجود الله تعالى ، وهي في مجملها لا تخرج عن مسلك فلاسفة الإسلام الذين سلكوا فى البرهنة على وجود الله مسلك المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ، فعولوا على الدليل الكوني الذي يحاول أن يثبت وجود الله عن طريق وجود الكون ،والدليل الغائي الذي يستخلص من نظام الكون وإبداعه أن له هدفا وغاية لا تصدر إلا عن مدبر حكيم[3].

ويمكن لنا أن نتناول هذه الأدلة عند ابن السيد كالتالي:

1- دليل إمارات الصنعة:

وهو من الأدلة التي يعتمد فيها ابن السيد على إثبات وجود الله من خلال النظر في مصنوعاته ، وهذا الطريق – فيما يقول ابن السيد – منصوص عليه في الشرع، إذ إن الله تعالى قد أمر الخلق أن يعدوا ويستدلوا على أنه موجود بما يرونه من مصنوعاته الظاهرة فقال تعالى : (قل انظروا ماذا في السموات والأرض)[4]. وقال :

---

[1] ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٠٩ .

[2] الأيجى ، المواقف فى علم الكلام ، مكتبة المتنبى ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٢٨ .

[3] د/ ابرهيم مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج٢، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٧٦ ، ص٧٩ .

[4] سورة يونس ، آية ١١٠ .

(إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب)[1]. فمن خلال آثار الصنعة المشاهدة في العالم حساً أو عقلاً ، يستدل على أن للعالم صانعاً ومدبراً ، كما يستدل على الشيء بالعلامة[2] . فرؤية المصنوع إنما تدل على الصانع ، وكما قال ابن رشد كلما كانت المعرفة بالموجودات وصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم [3] .

٣- دليل وحدة الموجودات وتكثرها:-

وهذا الدليل يمكن أن نجد له مثيلاً عند أفلوطين الذي اعتبر الواحد أو الله هو العلة الأولى والسبب الحقيقي للوحدة والنظام الموجودين في العالم المادي المتكثر[4] .

وهذا الدليل عند ابن السيد يستند إلى ما نشاهده فى هذا العالم من موجودات كثيرة ، إذا اعتبر المعتبر وفكر المفكر فيها وجد كل شيء منها إنما حصل موجوداً بأن صارت له ذات يوجد بها ويفصل عن غيره بها ، وأن هذه الوحدة التي تهوى بها وتوحد إنما سرت إليه من غيره ، وهذا الغير سرت إليه الوحدة من غيره ، وهكذا إلى أن ننتهى إلى الواحد الحق الذى لم يستفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد وهو علة وجود الجميع إذ لا وجود للموجودات إلا بما فيها من الوحدة السارية إليها من الله جل شأنه.

يقول ابن السيد فى ذلك : (إذا اعتبر المعتبر وفكر المفكر وجد كل شيء من الموجودات إنما حصل موجوداً بأن صارت له ذات يوجد بها وانفصل من غيره . وتلك الوحدة التى تهوى بها وتوحد إنما سرت إليه من البارىء تعالى بواسطة ما بينه وبينه من الموجودات . وتلك الوحدة هى هويته وصورته التى بها قوامه ؛ وتميزه عن سواه، فمتى فارقته تلك الوحدة عدم . فسريان الوحدة من البارىء تعالى إلى الأشياء هو الذى كونها واقتضى وجودها على مراتبها ، وصير بعضها عللاً لبعض) [5] .

---

(١) ابن السيد ، المسائل والأجوبة ، ص ٧٤٠ . والآية : سورة آل عمران ، آية ١٩٠.

(٢) ابن السيد ، شرح المختار ، ص ٣٨٦ .

(٣) ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تحقيق د/ محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٨٣ ، ص ٢٢ .

(٤) انظر : د/ محمد جلال شرف ، الله والعالم والإنسان ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٧١ ، ص٣٢٧.

(٥) ابن السيد ،الحدائق ، ص ٨٤ . (وتجدر الإشارة إلى أن الكندى أول فلاسفة العرب ، قد استخدم هذا الدليل لإثبات وجود الله . والمقارن بين أقوال الكندى وأقوال ابن السيد يجد تشابها كبيراً وتطابقا فى العبارات وهذا يرجح أن ابن السيد قد اطلع على دليل الكندى وتأثر به) . انظر وقارن : الكندى ، رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، ج١ ، تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر ، القاهرة ، سنة ١٩٥٠ . ص ١٦١ – ١٦٢ .

٣-دليل القوة والفعل :

وهو دليل يعتمد فيه ابن السيد على فكرتى القوة والفعل الأرسطية لإثبات وجود الله، فيقول : (كل موجود بالفعل من الأشياء الطبيعية فقد كان موجوداً بالقوة وكل ما كان موجوداً بالقوة ثم وجد بالفعل فمخرجه إلى الوجود شىء آخر هو موجود بالفعل ، كالماء الذى هو بارد بالقوة ، ويخرجه إلى الحرارة بالفعل النار التى هى حارة بالفعل . وهذا اضطرار إذ لايصح أن يوجد الشىء نفسه ولا يصح أن يخرجه من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ما هو موجود بالقوة ؛ لأنهما قد تساويا فى العدم . وكل واحد منهما مفتقر إلى موجد . وإذا استحال الأمران صح أن مخرج الشىء من القوة إلى الفعل لا يكون إلا غيره ، ولا يكون إلا موجوداً بالفعل [١] ، ويستمر هذا التسلسل فى الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى أن ننتهى إلى فاعل لا ينفعل كغيره هو مبدأ الأفعال جميعاً [٢] ، وهو البارىء تعالى الذى أخرج العالم وحركه من القوة إلى الفعل [٣] .

٤- دليل الغائية والعناية الإلهية :

وهذا الدليل نجده عند الكثير من الفلاسفة سواء من فلاسفة اليونان أو من فلاسفة العصر الحديث ، إذ أكدوا القول بالغائية فى الكون وبالنظام والإتقان الموجود فيه ، وصعد أكثرهم من ذلك إلى القول بوجود إله للكون[٤] . بل ونجده أيضا عند الكثير من فلاسفة الإسلام مثل الكندى ، وابن طفيل ، وابن رشد ، إذ اعتمدوا على فكرة الغائية والعناية الإلهية فى الكون فى إثباتهم لوجود الله [٥] .

وابن السيد كان من بين فلاسفة الإسلام الذين حاولوا إثبات وجود الله عن طريق إبراز الغائية فى العالم ، وكذلك العناية الإلهية ، وإن كنا لا نجد له بحوثا مستقلة حول هذا الموضوع بحيث تكون ممثلة لفكرته تمام التمثيل ، إلا أننا من خلال أقواله المتناثرة حول هذا الموضوع فى كتبه المختلفة ، نستطيع أن نقول إنه يتخذ من الغائية والعناية الإلهية فى الكون دليلا على وجود الله تعالى . فهو يرى أن الإنسان إذا تتبع بعقله ما

---

(١) ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٢٥ – ١٢٦ .

(٢) انظر : المصدر السابق ص ٨٤ – ٨٥ .

(٣) انظر : المصدر السابق ، ص ٩٢ .

(٤) انظر : د / عاطف العراقى ، مذاهب فلاسفة المشرق ص ٨٤ .

(٥) انظر : المرجع السابق ، ص ٨٤ – ٨٧ . وانظر أيضا : الكندى ، رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ص ٢١٥ . وأيضا : ابن طفيل ، حى بن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف، القاهرة ، سنة ١٩٤٩ ، ص ٩٨ وما بعدها . وكذلك : ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، المكتبة المحمودية ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٤٥ وما بعدها . وأيضا ابن رشد ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق د/ عثمان أمين ، القاهرة ، سنة ١٩٥٨ ، ص ١٦٠ – ١٦١ .

فى الكون من نظـام وتـرتيب وإتقـان وعنايـة ، واسـتعمل أنـواع القيـاس والتفكيـر ، فإنه ينتهى إلى وجود مدبر وفاعل حكيم هو الله خالق المخلوقات وسـبب جميـع المـوجودات[١].

وقد ذكر ابن السيد العديد من الأمثلة والشواهد على هذا النظام والترتيب والاتقـان فى الكون ، منها أننا نجد الليل والنهار جبلا على التعاقب والانتقال ، وتغيـر الأمـور والأحوال [٢] ، ولا يضرهما الدؤوب ، ولا يدركهما اللغوب [٣] . وكذلك الشمس نجـدها تغمر الأرض بالحرارة والدفء فكانت سبباً لنمو الأجسام [٤] . والقمـر نجـده تاليـا للشمس كما ذكر الله تعالى فى قوله : (والشمس وضحاها والقمـر إذا تلاهـا) [٥] ، فصـار يجرى على نسب معتدلـة من جرى الشمس ، وبحساب لايزيد ولا ينقص [٦] .

فكل هذا النظام والترتيب والإتقان لايمكن أن يكون إلا من فاعل ومدبر حكـيم هـو السبب الأول والعلة الأولى لوجود الموجودات وهو الله جل شأنه [٧] .

ثانيا : الصفات الإلهية (صفات الوجود المطلق) :-

بعد أن قدم لنا ابن السيد الأدلة على وجود الله (الوجود المطلـق) ، اتجـه إلـى البحث فى الصفات التى يجب أن نصـف بها هذا الوجود ، والصفات التـى يجـب ان ننفيها عنه .

والحقيقة أن هذا كان متوقعاً من ابن السيد وذلك لسببين :

أولهما : أن البحـث فى الصفـات الإلهيـة حلقـة مكملـة للبحـث فـى أدلـة وجـود الله ، إذ إن الإنسان – كما يقول ابن السيد – حينما ينتهى باعتباره وفكره إلى وجـود البـارىء جـل شأنه ، يشرع حينئـذ بالنظر فى صـفاته ، ومـا يجـوز أن يوصف به ، وما لايجوز[٨].

وأما **الثانى** فهو أن ابن السيد كان شيخ المعارف فى عصره وإمامها فكان لزامـاً عليه أن يدلى برأيه فى موضوع الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات ، ولا سيما أن هـذا

---

[١] انظر : ابن السيد ، شرح المختار ، ص ٤٠٧ – ٤٠٨ .

[٢] المصدر السابق ، ص ٣٠٩.

[٣] المصدر السابق ، ص ٤٥٧ .

[٤] انظر : ابن السيد ، شرح المختار ، ص ٣٩٠ .

[٥] سورة الشمس ، آية ١، ٢ .

[٦] انظر : ابن السيد ، شرح سقط الزند ، ضمن شروح سقط الزند ، تحقيق مصطفى السقا وآخـرين، الهيئـة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، سنة ١٩٨٦ ، ٤١٩ .

[٧] انظر : ابن السيد ، الحدائق ، ص ٣٥ .

[٨] المصدر السابق ، ص ٦١ .

الموضوع قد أثار جدلاً فكريا وعقائديا بين علماء الكلام ، وكان موضع خلاف بينهم سعى كل فريق من المتكلمين إلى فهمه فهماً من شأنه أن يثبت التنزيه المطلق للذات الإلهية عن مشابهة الإنسان وغيره من المخلوقات .

ولقد بدأ ابن السيد بحثه فى الصفات بأن بين لنا بادئ ذى بدء أن الصفات نوعان : نوع يوصف به الموصوف لإزالة الاشتراك بين موصوفين متشابهين فنعطى الموصوف صفة يختلف فيها عن الآخر . والنوع الآخر لايراد به إزالة الاشتراك ، ولكن يراد به مدح الموصوف أو ذمه . والمخاطب غنى عن أن يوصف له المذكور ؛ كقول القائل : رأيت ابنك النجيب ، وليس لمن تخاطبه إلا ابن واحد . وصفات الله كلها من هذا النوع، فهى صفات يمجده بها الواصفون ، ويثنى عليه بها المثنون [١] .

وابن السيد يرى أننا مهما بالغنا فى وصفه تعالى وأثنينا عليه ، فإننا مقصرون فى ثنائنا وإن اجتهدنا فى ذلك وبيان ذلك عنده أن المدح ثلاثة أنواع : إفراط ، واقتصاد ، وتقصير ، فالإفراط أن نرفع الممدوح إلى درجة أعلى مما يستحقه ، والاقتصار أن لا يتجاوز المادح به مرتبة الموصوف ، ولا يتخطى منزلته ، والتقصير أن يحط المادح من مرتبة الموصوف ، فلا يعطيه حقه من المدح . والنوعان الأولان غير جائزين فى وصف الله تعالى ؛ لأنه لايمكن للمادح أن يمدحه بما يستحقه ويستوجبه ؛ لأن مرتبته مجهولة الكنه لا تحيط بها العقول ، وليس فوق مرتبته مرتبة أعلى منها فيرفع إليها ؛ لأنه نهاية الأشياء وغايتها ، فليس فى مدح المادح له إفراط ولا اقتصاد . وكل مادح له مقصر فى مدحة غير واصف له بالواجب من حقه ، لأنه يصفه بصفات المعقول منها معان مخالفة لما هو عليه . فإذا قال إنه حى ، وإنه عالم ، وإنه سميع ، وإنه بصير ، فإنما يصفه بصفات إن حملت على تعلقه بجزء منها لم تلق به عز وجل وأوجبت شبهة بالمخلوقات والله تعالى منزه عن ذلك [٢].

فإذا علمنا ذلك وأردنا أن نصفه تعالى ، وجب أن نعلم أن صفاته تعالى حقائق لاتشبه بشىء من صفات المحدثات ، فليس بين البارىء تعالى وبين مخلوقاته اشتباه فى معنى من المعانى [٣] . وما الصفات التى نصف بها البارىء جل جلاله ، ويوصف بها الإنسان ، وإن اتفقت ألفاظها ، إلا أنها متباينة فى المعانى ، فوصفنا لله تعالى بأنه سميع بصير مختلف عن وصفنا للإنسان بهذه الصفات ، فالمعنى مختلف وإن اتفقت العبارة ؛ لأن الإنسان يسمع بأذان ، ويبصر بحدقة ، فهو ذو جوارح وأبعاض مجتمعة،

---

[١] ابن السيد ، الحدائق ، ص ٩٣ - ٩٤ .

[٢] المصدر السابق ، ص ٩٤ - ٩٥ .

[٣] ابن السيد ، المسائل والأجوبة ، ص ٦٣ .

والله تعالى منزه عن ذلك ؛ فليس هناك شيء مشترك بين الله والإنسان فى هذا الصدد إلا ألفاظ الصفات ، أما معانى هذه الصفات فمختلفة [١].

ويحاول ابن السيد أن يبين ذلك فيلجأ إلى تأويل الصفات التى وردت فى القرآن الكريم ولم يأخذها على ظاهرها فيقول : (إنما نريد بقولنا فيه إنه سميع ، وإنه بصير، وإنه لايغيب عنه شيء من أمر خلقه وأنه مشاهد لجميع حركاتهم وأعمالهم ،لا يخفى عليه مثقال ذرة ولا يغيب عنه ما تكنه الصدور ويختلج به الضمير .... وإذا قلنا فى البارىء : إنه حى فإنما نريد بذلك أنه مدرك للأشياء . ويجوز أن يراد بذلك أنه موجود لم يزل ولا يزال) [٢].

ولتأكيد هذه الصورة التنزيهية للذات الإلهية عن أى مشابهة بالمخلوقات فى أى معنى من المعانى ، نجد ابن السيد يذهب إلى أن الصفات التى تطلق على الإنسان إذا أريد بها البارىء وجب تخصيصها بحيث لاتنطبق إلا عليه فيقول : (ليس بين البارىء تعالى وبين مخلوقاته اشتباه فى معنى من المعانى ، فإذا أرادوا أن يجعلوا هذه الصفات مختصة به تعالى زادوا عليها ألفاظاً تخصها وتجعلها مقصورة عليه . فقالوا ياحليماً لا يعجل ، وياجواداً لا يبخل ، وياعالماً لايجهل ، ونحو ذلك . فصارت هذه الصفات خاصة به لايصح أن يوصف بها غيره ؛ لأن كل حليم فلابد له من طيش وهفوة ، وكل جواد فلابد له من بخل وعلة ، وكل عالم فلابد له من جهل وحيرة . لأن الحلم المحض الذى لايلحقه طيش ، والجود المحض الذى ليس فيه بخل ، والعلم المحض الذى لايقترن به جهل فإنما صفات خاصة به تعالى لاحظ فيها لغيره) [٣].

فالتخصيص فى هذه الصفات هو الذى يخلق تباينا لفظياً ومعنوياً عند ابن السيد بين الصفات الإنسانية والصفات الإلهية ، بحيث إذا قلنا : ياحليم وياجواد وياعالم فإنما يقع التباين والخلاف بالمعانى لا بالألفاظ ، فلا يكون هناك مجال للمشابهة بين الله الخالق والإنسان المخلوق .

والحقيقة أن هذا الحرص من جانب ابن السيد على نفى أى مشابهة بين الله ومخلوقاته ، هو الذى أدى به إلى نقد المشبهة والمجسمة الذين وقفوا عند ظاهر الآيات القرآنية فوقعوا فى التشبيه والتجسيم .

فهو يرى أن هؤلاء قد اغتروا بظواهر الآيات ولم يفهموا حقيقة معناها وأوقعهم ذلك فى التشبيه و التجسيم ، وذلك مثل قوله تعالى : (الله نور السموات والأرض)[٤]،

---

[١] انظر : ابن السيد ، المسائل والأجوبة ، ص ٦١-٦٢ .

[٢] المصدر السابق ، ص ٦٢.

[٣] المصدر السابق ، ص ٦٣ .

[٤] سورة النور ، آية ٣٥ .

الذى اغتروا بظاهره وحملهم جهلهم بحقيقة معناه على أن زعموا بأن ربهم نور ، ونسوا قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) [1] ، وقد أكذبهم الله تعالى فى دعواهم هذه بقوله عقب الآية : (ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم)[2] ، فأخبرنا نصاً بأن جميع ما ذكره فى الآية من النور والمشكاه والمصباح والزجاجة والشجرة والزيتونة أمثال مضروبة للناس لا يعقلها عن الله إلا من وفق لفهمها وكشف له الحجب عن مكنون علمها [3].

الذات والصفات :

هذه المسألة من المسائل الخلافية بين المتكلمين المثبتين للصفات ، إذ دعاهم الفضول العقلى إلى البحث فى علاقة صفاته تعالى بذاته فتسائلوا هل الصفات هى الذات أم شيىء أخر غير الذات [4].

وابن السيد كان من بين هؤلاء الذين دعاهم فضولهم العقلى إلى البحث فى هذه المسألة فبين لنا أن هذه فيها ثلاثة آراء : -

أحدها : رأى المجسمة الذين أرجعوا الصفات إلى معانى غير الذات .

الثانى : رأى المعتزلة الذين أرجعوا الصفات على اختلافها إلى الذات لا إلى معنى غيرها زائد عليها .

والثالث : رأى الأشاعرة والماتريدية الذين رأوا أنها زائدة على ذاته سبحانه وتعالى ، وأنها صفات أزلية ومعان قائمة بذاته ، لكنها ليست هى الذات ، ولا هى غير الذات ، وعبروا عن ذلك بقولهم لا هى هو ، ولا هى غيره [5].

وابن السيد يرفض رأى المجسمة ويرى أن هذا القول كفر بحت منهم لأنهم جعلوا البارىء تعالى حاملاً ومحمولاً ، وجوهراً تتعلق به الصفات والأعراض ، والله تعالى منزه عن ذلك [6].

كما يرفض أيضا رأى المعتزلة ويتجه إلى رأى الأشاعرة ، مؤكداً معهم أن المعتزلة

---

[1] سورة الشورى ، آية ١١ .

[2] سورة النور ، آية ٣٥ .

[3] انظر ابن السيد ، المسائل والأجوبة ، ص ١١٢ – ١١٣ . وأيضا : ابن السيد ، الإنصاف ، ص ٤٦ وما بعدها .

[4] انظر : د/ على المغربى ، حقيقة الخلاف بين المتكلمين ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ط١ ، سنة ١٩٩٤ ، ص٧٠ .

[5] انظر : ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٠٢ – ١٠٣ .

[6] المصدر السابق ، ص ١٠٢ .

بنت رأيها على أصل فاسد وهو القول بأن صفات الله محدثة ، وهو أمر يبطله الشرع والعقل معاً .

يقول ابن السيد : (فإن قال لنا قائل : فمن أين صححتم قولكم وأبطلتم قول خصومكم من المعتزلة إن الله عالم بلا علم ، قادر بلا قدرة ونحو ذلك ؟ .... فالجواب أنا إنما قلنا إن قولنا هو الصحيح لأن قولنا مبنى على أصل صحيح يجوز أن يوصف الله تعالى به . وقولهم مبنى على أصل فاسد ، وهو أن صفات الله محدثة ، وهو أمر يبطله الشرع والعقل . وأيضا فإن نصوص الشرع تصحح قولنا وتبطل قولهم : لأن الله تعالى قد أثبت لنفسه علماً فى نص القرآن . وتواترت الأخبار عن النبى ﷺ بأن له قدرة وإرادة ونحو ذلك مما لا تقدر المعتزلة على دفعه) [1].

دفع شبه القائلين بأن صفات الله محدثة :

لما كان ابن السيد قد أكد مع الأشاعرة على أن صفات الله تعالى أزلية ومعانى قائمة بذاته لا هى هو ولا هى غيره ، نجده يحاول أن يزيد الأمر وضوحا بتفنيد رأى القائلين بحدوث الصفات الإلهية ، فذهب إلى أن هذا الاعتقاد الخبيث من هؤلاء القوم دعاهم إليه اعتقادهم بأن البارىء تعالى لم يكن فى القدم موصوفا بصفة لعدم وجود المخاطبين والمعتبرين ، إذ كان البارىء تعالى قبل حدوث الأشياء منفرداً بالوجود ، ولم يكن هناك موجود يستدل عليه بآثار مصنوعاته ، ويخاطبه هو تعالى بمشروعاته ، فلما أحدث الله تعالى الموجودات وقع حينئذ الاستدلال عليه ، ومخاطبته البشر بأنه حى ، وبأنه عالم ، وبأنه قادر ، ونحو ذلك ؛ فوصف حينئذ بالصفات ، ووصف نفسه هو بها . فصارت الصفات محدثة بحدوث الموجودات [2].

هذا الاعتقاد الخبيث من جانب القائلين بحدوث الصفات هو قول فاسد فيما يرى ابن السيد ، إذ هو من ناحية لا يبطل اتصاف الله تعالى بالصفات النفسانية مثل كونه عالماً وقادراً ومريداً وموجوداً ، فهى كلها صفات قد اتصف بها الله تعالى منذ الأزل ولم يزل متصفاً بها ، وليس من الضرورى أن يعلم بها عالم أو يجهل بها جاهل ، إذ إن إثباتها ليس مرهوناً بوجود من يعلمها [3].

ومن ناحية أخرى فإن هناك صفات لا تتعلق بالذات كقولنا عن الله تعالى بأنه شىء، وأنه موجود ، وأنه حى . فيجب على هذا الرأى الفاسد من جانبهم أن يكون البارىء تعالى كان فى الأزل قبل خلق الأشياء غير شىء وغير موجود ، وغير حى ؛ وهذا

---

[1] ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٠٤ – ١٠٥ .

[2] انظر : المصدر السابق ، ص ٩٨ – ٩٩.

[3] المصدر السابق ، ص ٩٩ – ١٠٠.

يوجب أنه كان معدوماً . فكيف يجعل نفسه موجوداً من هو معدوم ؛ وشيئاً من ليس بشئ ؟ وحياً من ليس بحى ؟ وحقاً من ليس بحق ؟ وإذا جاز للمعدوم أن يحدث شيئا فهل يحدث نفسه أيضاً ؛ وكيف يصح أن يوصف بالأزل من ذاته وصفاته محدثات ، فكل ذلك إن دل على شيء فإنما يدل على فساد اعتقادهم وبطلان حجتهم ، فصفات الله قديمة [1] .

تفصيل القول فى الصفات عند ابن السيد :

يمكن لنا أن نقدم تصوراً مفصلاً للصفات التى يتصف بها الوجود المطلق (الله) عند ابن السيد على أساس ما يجب إثباته للذات الإلهية من صفات ، وما يجب نفيه عنها كالتالى :

أ- الصفات الثبوتية :

وهذه الصفات عند ابن السيد تتضمن صفات القدم ، والقدرة ، والعلم ، والإرادة ، والوجود ، والحياة ، والسمع والبصر ، والكلام .

١- صفة القدم : وهى أخص صفات الله تعالى عند ابن السيد ، إذا إن الله تعالى هو وحده المستحق لهذه الصفة ولا يشاركه فيها غيره فهو وحده (المنفرد بالقدم)[2].

٢- صفة القدرة : وهى من الصفات الذاتية التى أثبتها ابن السيد للذات الإلهية ، فالله تعالى قادر ، وهو يتصف بالقدرة منذ الأزل ، ولم يزل متصفاً بها [3] . وهذه الصفة تثبت لله تعالى عند ابن السيد عن طريق الشرع إذ إن الله تعالى أثبت فى نص القرآن لنفسه صفة القدرة ، فبين لنا أنه تعالى قدير ، وأن قدرته ليس لها حدود ، وأن قدرته على غير ما أجرى العادة به فقال : (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين) [4] . وكذلك تواترت الأخبار عن النبى ﷺ بأن لله تعالى قدرة [5] ، فالشرع يثبت صفة القدرة لله تعالى :

٣- صفة العلم : وهى أيضا من الصفات النفسانية التى يثبتها ابن السيد لله تعالى ، فهو تعالى يتصف بأنه عالم منذ الأزل ، ولم يزل متصفاً بها [6] . وهو تعالى فى علمه لايحتاج إلى غيره ، ولا إلى الأدوات والوسائل التى يحتاجها الإنسان فى

---

[1] انظر : ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

[2] انظر : ابن السيد ، الإنصاف ، ص ٥.

[3] انظر : ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٠٠ .

[4] انظر : ابن السيد ، الإنصاف ، ص ٦ . والآية : سورة الأنعام ، آية ٣٥ .

[5] ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٠٥ .

[6] انظر : المصدر السابق ، ص ١٠٠ .

تحصيل علمه ولذلك صح أن نقول : إن العالم والعلم والمعلوم منه شيء واحد ، فصار إذا علم نفسه علم كل شيء [1].

وعلم الله تعالى علم كلى فهو تعالى كما أخبر عن نفسه : (عالم الغيب والشهادة) [2]. فعلمه الغيب هو علمه للأشياء قبل كونها ، وعلمه للشهادة هو علمه للأشياء بعد كونها [3]. وهذا يدلنا على أن علمه تعالى يشمل دقائق الأمور وعظيمها ، الكليات والجزئيات على حد سواء ، إذ لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض وهذا ما أخبرنا به الشرع إذ يقول الله تعالى مخبراً عن نفسه : (يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور) [4] ، ويقول : (وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) [5] . فهذه النصوص تدل على أن الله يعلم الصغير والكبير والكلى والجزئى [6].

٤- صفة الإرادة : وهى أيضا من الصفات النفسانية التى أثبتها ابن السيد لله تعالى ، فهو تعالى مريد فى الأزل وما زال مريداً حتى الآن [7] .

ولقد استدل ابن السيد على إثبات هذه الصفة لله تعالى بالدليل السمعى إذ تواترت الأخبار عن النبى ﷺ بأن الله تعالى له إرادة [8].

٥- صفة الوجود : وهى كذلك من الصفات النفسانية التى أثبتها ابن السيد لله تعالى ، فهو تعالى موجود منذ الأزل ولم يزل موجوداً حتى الآن [9]. واتصافه تعالى بهذه الصفة واستحقاقه لها لا يشبه اتصاف غيره من الموجودات بها واستحقاقها لها ، فهو تعالى ينفرد بوجوب الوجود له دون غيره ؛ لأنه هو الموجود المطلق الوجود الذى لاعلة لوجوده [10]، وأما ما عداه من الموجودات فهى ممكنة الوجود وتستمد وجودها من غيرها إذ هى دائما تفتقر إلى موجد كان علة لوجودها [11].

---

[1] انظر : ابن السيد ، الحدائق ، ص ١١٢ .
[2] سورة الأنعام ، آية ٧٣ .
[3] ابن السيد ، الإنصاف ، ص ٨٦ .
[4] سورة فاطر ، آية ١٩ .
[5] سورة الأنعام ، آية ٥٩ .
[6] انظر : ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٣١ .
[7] انظر : المصدر السابق ، ص ١٠٠.
[8] المصدر السابق ، ص ١٠٥ .
[9] انظر : المصدر السابق، ص١٠٠ .
[10] انظر : المصدر السابق ، ص ١٠٨.
[11] انظر : المصدر السابق ، ص ١٠٨ .

كلام الله)[1] ، وقوله : (ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب)[2] ، ولهذا اتفقت الأمة على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى [3] ، ومنهم ابن السيد الذى أثبت هذه الصفة لله تعالى ، واجتهد فى دفع شبه الملحدة الذين أثاروا الشبه والاعتراضات حول نزول كلام الله تعالى مفرقا وليس مجمعاً [4]. إلا أنه لم يخض فى الحديث عن هذه الصفة بالتفصيل ، ولم يتعرض بالحديث لمشكلة هل القرآن مخلوق أم حادث ؟ فهو كعادته أمسك عن الكلام فى هذه المسألة وغيرها من المسائل الكلامية والفلسفية ولم يصرح برأى فيها مخافة الوقوع فى الشبهة [5] .

ب- الصفات التى يجب نفيها عن الله تعالى :

وهى الصفات التى يجب أن ننزه الذات الإلهية عن الاتصاف بها ، حتى لا نقع فى التشبيه ، إذ إنه ليس بين البارىء تعالى وبين مخلوقاته أى اشتباه [6] . وهذا ما أكده الشرع حينما أخبرنا المولى سبحانه وتعالى عن نفسه فقال : (ليس كمثله شىء) [7].

فالشرع قد أكد نفى المماثلة بين الخالق جل شأنه ومخلوقاته ، بمعنى أن الشرع قد صرح بنفى اتصافه تعالى بكثير من صفات المخلوقين ، التى يظهر من أمرها أنها صفات نقص لا يجوز أن يتصف بها الخالق جل شأنه .

ومن هذه الصفات التى ينفيها ابن السيد عن الله تعالى صفة الجسمية التى حرص ابن السيد على نفيها عن الله تعالى لأنها من صفات الحدوث ، ولهذا كان نقده وتكفيره للمشبهة والمجسمة الذين أثبتوا لله تعالى بعض صفات الجسمية مثل أنه تعالى نور وأنه ينتقل ويأتى وغيرها من صفات الأجسام ، التى لا يجوز أن يتصف بها الله تعالى . وقام بتأويل الآيات التى يحمل ظاهرها إثبات الجسمية له تعالى وذلك مثل قوله تعالى : (مثل نوره كمشكاة) [8] ، التى زعمت المجسمة من خلالها أن الله نور ، فأول ابن السيد النور فى هذه الآية على أنه تعالى هاد السموات والأرض[9] . وكذلك الآية:

---

[1] سورة التوبة ، آية ٦٠.

[2] سورة الشورى ، آية ٥١ .

[3] انظر : الرازى ، كتاب الأربعين فى أصول الدين ، ج ١ ، تحقيق د/ أحمد حجازى السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ط ١ ، سنة ١٩٨٦ ، ص ٢٤٧ .

[4] انظر : ابن السيد ، المسائل والأجوبة ، ص ٧٠ وما بعدها .

[5] انظر : ابن السيد ، الإنصاف ، ص ٤٦ - ٤٧ .

[6] ابن السيد ، المسائل والأجوبة ، ص ٦٣ .

[7] انظر : المصدر السابق ، ص ١١٣ . والآية سورة الشورة ، آية ١١ .

[8] سورة النور ، آية ٣٥ .

[9] انظر : ابن السيد ، الإنصاف ، ص ٤٦ .

(يابنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يوارى سوءاتكم) [1] ، التى زعموا من خلالها أن الله ينزل على الحقيقة ، فأولها ابن السيد على أساس أن النزول فى الآية على سبيل المجاز لا الحقيقة لأن السماء لا تنزل لباساً يلبس ؛ وإنما هو مجاز عن أن اللباس نتيجة لما تأتى به السماء من مطر لينبت به الزرع الذى يتغذى عليه الحيوانات ، فيكتس صوفاً ووبراً ليفيد منه الإنسان فى لباسه [2]. وكذلك الآية : (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط) [3] ، التى فهموا منها أنه تعالى يتصف بالقيام ، فاول ابن السيد القيام فى الآية على أنه بمعنى القيام بالأمر والمحافظة عليه ، فليس المراد بالقيام فى هذه الآية المثول والانتصاب كما فهموا لأنها من صفة الأجسام تعالى الله عن ذلك [4] . وكذلك الآية : (فأتى الله بنيانهم من القواعد) [5] ، التى فهموا منها أنه تعالى ينتقل ، فأولها ابن السيد على أساس أن الإتيان فى الآية هو إتيان فعل ، لا إتيان ذات ، فالله تعالى لا يوصف شأن المحدثات بالانتقال ، فالكلام فى الآية على سبيل المجاز [6] .

بل إن ابن السيد وكتأكيد منه على نفى الجسمية عن الله تعالى ، نجده ينفى اتصاف الله بالمكان والزمان (فالبارى عز وجل لا يوصف بالمكان ولا بالزمان ، وكذلك كل معقول لامادة له) [7] ، وكذلك نفى عنه التكثر فى ذاته [8] ، إذ إن مثل هذه الصفات تؤدى إلى الوقوع فى التجسيم والله تعالى منزه عن ذلك ، فهو تعالى له الكمال وليس فى الموجودات عدا الله تعالى شىء إلا وبه نقص من بعض الجهات قليل أو كثير [9] .

وأما صفة الرؤية ، فإن ابن السيد نفى إمكانية رؤية الله تعالى بالقوة البصرية رؤية عيان ومشاهدة على نحو ما ندركه فى الشاهد ، سواءً فى الدنيا أو فى الآخرة ، لأن هذا يؤدى إلى وصفه تعالى بأنه جسم كالأجسام المشاهدة فى الدنيا ، والله تعالى

---

[1] سورة الأعراف ، آية ٢٦ .
[2] انظر : ابن السيد ، الإنصاف ، ص ٤٠- ٤١ .
[3] سورة آل عمران ، آية ١٨ .
[4] ابن السيد ، المسائل والأجوبة ، ص ١٢٥ .
[5] سورة النحل ، آية ٢٦ .
[6] انظر : ابن السيد ، المسائل والأجوبة ، ص ٨٣ .
[7] ابن السيد ، الحدائق ، ص ٣٥ -٣٦ . وأيضا : ابن السيد ، شرح المختار ، ص ٤٩٢ .
[8] ابن السيد ، المصدر السابق ، ص ٨٣ .
[9] ابن السيد ، شرح المختار، ص ٤٩٢ .

منزه عن ذلك . إلا أنه يرى أن المؤمنين فى الآخرة ينقلهم الله تعالى إلى هيئة غير هيئتهم وصفات غير صفاتهم يكونون فيها أعلى وأشرف فيرون الله تعالى [1].

وهذا الرأى من جانب ابن السيد فى مسألة الرؤية شبيه برأى ابن حزم الذى أثبت رؤية الله تعالى يوم القيامة بقوة غير القوة التى نرى بها فى الشاهد حيث يقول : (إنه تعالى يرى فى الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة فى العين الآن ، لكن بقوة موهوبة من الله تعالى ، فيضع الله تعالى فى الأبصار قوة تشاهد بها الله) [2].

---

[1] انظر : ابن السيد ، الإنصاف ، ص ١٢٥ -١٢٦ .

[2] ابن حزم ،الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج٣ ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ، سنة ١٣١٧ هـ، ص ٢ .
وانظر أيضا : ابن حزم ، المحلى ، ج ١ ، نشرة أحمد شاكر ، بيروت ، دون تاريخ ، ص ٣٤ .

المبحث الثالث
الوجود المضاف كيفية وجوده ومراتبه

أولا : تمهيد :

بعد أن بيَّن لنا ابن السيد أن الوجود المطلق (وجود الله) هو الوجود الصحيح ؛ وأنه تعالى هو الموجود الأول والسبب الأول لوجود سائر الموجودات حاول أن يبين لنا كيفية صدور هذه الموجودات المتعددة المتغيرة المادية من الموجود الواحد اللامتغير واللامادى ، أى كيف صدرت الكثرة عن الله الواحد .

والحقيقة أن هذه المسألة من المسائل الفلسفية المهمة التى شغلت عقول الفلاسفة قديما وحديثا ، وتعددت وجهات النظر بصددها ؛ وظهرت المذاهب الفلسفية المختلفة لتفسيرها .

فقد تمت معالجتها فى المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعى ، بينما عولجت فى مدرسة الأسكندرية وفى العالم الإسلامى فى نطاق العقيدة الدينية ؛ ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف ؛ فإن مغزاها قد تغير تغيراً تاماً ، وأصبح هدف مدرسة الأسكندرية، كما أصبح هدف مفكرى الإسلام وفلاسفته من بعد ، بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبين الضرورات الدينية [1].

والواقع أن مشكلة الموجودات وكيفية صدورها عن الله الواحد ، قد شغلت فلاسفة العرب إلى حد كبير جداً ، فمنهم من اتجه فى حلها اتجاهاً أفلاطونيا من بعض زواياه لامن كلها ، مضيفاً إليها أبعاداً إسلامية قليلة جداً ، وعلى رأس القائلين بذلك الفارابى وابن سينا اللذان ارتضيا القول بأنه لابد أن يصدر عن الواحد واحد مثله ، وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور . ومنهم من لم يرتض القول بذلك ، بل فسر العلاقة بين الواحد والكثرة تفسيراً يعد بعيداً بعداً تاماً عن موقف كل من الفارابى وابن سينا ، وعلى رأس القائلين بهذا الاتجاه المخالف ، فيلسوف المغرب العربى ابن رشد ، الذى نقد القول بالفيض أو الصدور نقداً عنيفاً [2] .

ولقد كان ابن السيد من بين مفكرى الإسلام وفلاسفته الذين ارتضوا لأنفسهم القول بالفيض فى تفسيره لكيفية صدور الموجودات المتكثرة عن

---

[1] حنا الفاخورى وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ١٥١ .

[2] د/ عاطف العراقى ، مذاهب فلاسفة المشرق ، ص ١١٠ . (وتجدر الإشارة إلى أن الفيض فى مفهومه الفلسفى يعد نظرية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة لتفسير كيفية خلق العالم وكيفية صدور الكثرة عن الواحد ، ومجمل هذه النظرية أن الكائنات تفيض على مراتب متدرجة من مبدأ واحد ، ومنها يتألف العالم جميعه ، تماماً كما يفيض النور عن الشمس والحرارة عن النار) . انظر : المعجم الفلسفى ، تصدير د/إبراهيم مدكور ، القاهرة ، سنة ١٩٨٣ ، مادة صدور ، ومادة مذهب الصدور ص ١٠٥ ، ١٧٧ .

ولقد كان ابن السيد من بين مفكرى الإسلام وفلاسفته الذين ارتضوا لأنفسهم القول بالفيض فى تفسيره لكيفية صدور الموجودات المتكثرة عن الله الواحد . فهو قد عرف آراء أفلوطين فى الفيض وتأثر بها إلى حد كبير ، عرّفها من خلال رسائل إخوان الصفاء التى انتشرت فى الأندلس قبل ظهور ابن السيد بأكثر من مائة سنة ، واحتوت على تسلسل لمبادئ الأفلاطونية المحدثة فى الكائنات ، فاستقى منها ابن السيد آراءه فى الفيض وتأثر بها إلى حد كبير [1]. وعرفها أيضاً من خلال ما وصله من آراء فلاسفة المشرق كالفارابى وابن سينا اللذين آمنا بالفيض – كما قلت سابقاً – كحل لمشكلة كيفية صدور الكثرة عن الله الواحد .

ثانيا : الفيض وبيان كيفية صدور الموجودات عند ابن السيد :

قلنا إن ابن السيد اعتنق نظرية الفيض أو الصدور فى تفسيره لوجود الموجودات عن الله تعالى ، فهو يرى أن البارىء تعالى الذى له المرتبة الأولى من الوجود[2] ، هو السبب الأول والعلة الأولى لوجود جميع الموجودات [3]. ذلك أنه تعالى (هو الذى أفاض الموجودات ، وأعطى كل موجود منها قسطه من الوجود [4] ، وصير بعضها عللاً لبعض [5] فصار وجود كل واحد منها علة لوجود ما بعده[6] .

فالحكمة الإلهية فيما يرى ابن السيد اقتضت أن لا تكون جميع الموجودات فى مرتبة واحدة ، فصار بعضها أرفع من بعض ، وبعضها أحط من بعض ؛ وصار وجود أقربها مرتبة منه وساطة لوجود أبعدها ، فلا يوجد أبعدها منه إلا بوجود أقربها منه وتوسطه[7] .

ولقد حاول ابن السيد أن يبين لنا ذلك ، فذهب إلى أن البارىء تعالى الذى له المرتبة الأولى من الوجود ، المتوحد بوجوده الذى لايشركه فى وجودة شىء ، أوجد وأبدع أول موجود ، وهى الموجودات التى تسمى الموجودات الثوانى أو العقول

---

[1] انظر : آثين بلاثيوس ، مقدمته لتحقيق كتاب الحدائق ، ص ١٥١ . (فالمدقق والمقارن بين ما قاله إخوان الصفاء عن الفيض ؛ وبين ما قاله ابن السيد ، يجد تشابهاً كبيراً بين أقوال ابن السيد وأقوال إخوان الصفاء فى هذا المجال ، تطابقا يصل إلى حد التطابق فى الأفكار ، والتشابه فى كثير من الألفاظ والعبارات ، مما يؤكد أن ابن السيد اقتبس من رسائلهم ونهل منها ليس فى مجال الفيض فقط ، وإنما فى العديد من المجالات).

[2] ابن السيد ، الحدائق ، ص ٣٧ .

[3] المصدر السابق ، ص ٣٥ .

[4] المصدر السابق نفسه .

[5] المصدر السابق ، ص ٣٨ .

[6] المصدر السابق ، ص ٣٦ .

[7] المصدر السابق ، ص ٣٥ .

المجردة عن المادة ، وهى تسعة على عدد الآحاد التسعة ، ترتبت فى الوجود عنه كمراتب الأعداد أول وثانى وثالث ؛ إلى التاسع الذى هو نهايتها ، كما صار التاسع من العدد نهاية الآحاد .

وأول هذه الثوانى بالنسبة إلى الله تعالى فى مرتبة الاثنين ؛ لأن البارىء تعالى بائن عن الموجودات ، غير موصوف بشىء من صفاتها ؛ وكل واحد من هذه التسعة موجود عن البارىء تعالى بتوسط وجود كل واحد من هذه التسعة [١] .

ويرى ابن السيد أن هذه العقول التسعة السابقة يفضل كل عقل سابق منها العقل الذى يليه من حيث الرتبة والأهمية ، فأكملها وأفضلها وجوداً وأقلها نقصا العقل الأول؛ لأنه لايحتاج إلى واسطة فى وجوده عن الله ، بينما تحتاج العقول الأخرى إلى توسط ما سبقها من عقول فى وجودها عن الله ، فالعقل الثانى يحتاج إلى توسط العقل الأول ، والعقل الثالث يحتاج إلى توسط الأول والثانى ، والعقل الرابع يحتاج إلى توسط العقل الأول والثانى والثالث ، وهكذا فى باقى العقول التسعة [٢] . وهذه الثوانى التسعة عند ابن السيد تشكل دائرة روحانية منفصلة ذات مجال روحانى خالص ، إذ إنها موكلة بعالم الأفلاك التسعة [٣] .

ويلى مرتبة هذه الثوانى التسعة فى الوجود مرتبة العقل الفعّال ، وهو يتفق مع الموجودات الثوانى التسعة فى أنه عقل مجرد من المادة مثلها ، ولكنه يختلف عنها فى أنه موكل بعالم العناصر ، هذا بالإضافة إلى أن قوته تسرى فى الأجرام الناطقة التى دون فلك القمر ، كما يسرى نور الشمس ، وعنه يحصل النطق فى كل مكان مستعد لقبول القوة الناطقة . وكل ما تجوهر من الموجودات الطبيعية فهو به ملحق ، وهذا ليس بموجود فى الثوانى التسعة [٤].

وعند هذا العقل ينقطع فيض العقول المجردة ، لأنه اجتمعت فيه قوى العقول التسعة كلها ، فصار مبدأ لما دونه من الموجودات ، كما اجتمعت قوى الآحاد التسعة من العدد فى العشرة ، فصارت بذلك مبدأ لما عداها من العشرات ، ولذلك كان هذا العقل المجرد عن المادة فى مرتبة العشرة من العدد [٥].

---

[١] ابن السيد ، الحدائق ، ص ٣٨ .
[٢] انظر : المصدر السابق ، ص ٣٧ .
[٣] المصدر السابق ، ص ٣٩ .
[٤] المصدر السابق ، ص ٣٨ – ٣٩.
[٥] المصدر السابق، ص ٣٩ .

ويلى مرتبة العقل الفعّال أو العاشر فى الوجود مرتبة النفس ، وهى موافقة للعقول المجردة من المادة فى أنها ليست بجسم ، إلا أنها تختلف عنها فى أنها توجد مع الجسم وتقترن به [1].

وقد أولى ابن السيد لهذه المرتبة أهمية خاصة فى كتاباته ، فأفاض فى الحديث عنها ، فعرف لنا النفس بأنها (جوهر باق لا ينحل بانحلال الأجسام ، وأنها عند مفارقتها للجسم تكون فى نهاية الكمال والتمام إلا أن تكون لها أعمال قبيحة فتبقى معذبة) [2].

ورأى أن للنفس مراتب كثيرة تماماً مثل العقول المجردة . رأى بعض الحكماء أنها اثنتا عشرة مرتبة ، تسع للأفلاك وثلاث لما تحت فلك القمر ، وهى النفس النباتية ، والحيوانية ، والناطقة . ورأى البعض الآخر منهم أنها خمس عشرة مرتبة أدناها مرتبة النفس النباتية ، ثم فوقها النفس الحيوانية ، ثم النفس الناطقة ، ثم النفس الفلسفية ، ثم النفس النبوية ، ثم النفس الكلية [3]، وهذه الأخيرة هى أعلى مراتب النفس وهى تقع فى مرتبة أدنى مباشرة من مرتبة العقل الفعال [4].

كما رأى ابن السيد أن النفس حية باقية لا تهلك بهلاك البدن [5] ، واستدل على ذلك بأدلة من الشرع وذلك مثل قوله تعالى (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون) [6]، وقوله تعالى : (النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) [7]. والتى تدل على أن النفوس باقية وليست بأعراض تنحل بانحلال الأجسام [8].

بل إن ابن السيد لم يكتف بالأدلة السمعية فقط ، فقدم لنا ثمانية براهين عقلية على خلود النفس هى :

البرهان الأول : ويذهب فيه ابن السيد إلى أن ميل الإنسان وانغماسه فى اللذات الجسدية ، يمنعه من تصور الحقائق وقبول المعارف ، وتكسب ذهنه بلادة . وإقلاله من ذلك يفيد ذهنه حدة ، ويعينه على قبول المعارف ، وتصور الحقائق . فدل ذلك على أن

---

[1] ابن السيد ، الحدائق ، ص ٤٠.

[2] ابن السيد ، شرح المختار ، ص ١٥٧ .

[3] ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٤٠-١٤١ .

[4] المصدر السابق ، ص ٥٦ .

[5] المصدر السابق ، ص١٢٣ . وأيضا : ابن السيد ، شرح المختار ، ص ٤٥٢ . وكذلك : ابن السيد ، الانتصار ممن عدل عن الاستبصار ، ص ٤٦ .

[6] سورة آل عمران ، آية ١٦٩ .

[7] سورة غافر، آية ٤٦ .

[8] ابن السيد ، شرح سقط الزند ، ص ١٤٣٠ .

المادة الطبيعية آفة للنفس الإنسانية ؛ وأنها كلما انسلخت عنها كانت أكثر تمييزاً ، وأصح معرفة . ولذلك فإن النفس تكون عند الموت أصح تمييزاً ، وأبصر للحقائق، لتحررها من المادة . فإذا كان التمييز والتصور لايكون إلا لحى . ثبت لنا أن النفس حية بعد موت الجسم [1].

البرهان الثانى : ويعتمد ابن السيد فى هذا البرهان على مفهوم القوة والفعل ، فكل موجود بالقوة لابد أن يكون موجوداً آخر بالفعل ، قد أخرجه من الإمكان إلى الوجود ، والجسم لايحيا إلا بفعل مقارنة للنفس إذ إنه ليس حياً بالفعل ، لكنه أصبح حياً بفعل النفس التى هى حية بالفعل ، وما هو حى بالفعل لايعدم الحياة ، فالنفس إذن لاتعدم الحياة . [2]

البرهان الثالث : ومؤداه أن النفس تفتقر إلى الحواس الجسدية لتحصل فيها الصور العقلية ، فإذا تم ذلك بطل احتياجها إلى الجسم ، فدل ذلك على أن للنفس استقلالا بذاتها عن الجسم ، وأن أعضاء الجسم إنما هى أدوات تلتقط بها المعارف . فإذا تجوهرت النفس بالمعارف وحصل لها العقل المستفاد ؛ لم تحتج إلى التعلق بالجسم [3].

البرهان الرابع : وفيه يرى ابن السيد أن نفوسنا تجد الأشياء الهيولانية مصورة فى ذاتها عند مغيب الأشياء المصورة عن حواسنا ، وكذلك ترى الأشياء فى حال نومنا ، وما تراه نفوسنا من ذلك فى حالتى اليقظة والنوم إنما هى صور مجردة من هيولاتها ، فثبت بذلك أن للصور وجودين : وجود فى الهيولى ، ووجود خلو من الهيولى ، ولولا ذلك لم تتمكن نفوسنا أن تجد صوراً إلا فى هيولاها ، فإذا ثبت ذلك لم يستنكر وجود الإنسان بعد الموت صوراً مجردة من الهيولى ، ولم يمنع من ذلك مانع [4].

البرهان الخامس : ويذهب فيه ابن السيد إلى أننا نجد الإنسان بالمشاهدة يبدأ طفلاً لا يعلم شيئا . ثم لايزال كلما نشأ يترقى فى المعارف ، وتكثر المعقولات فى نفسه . فلا يخلو ما يستفيده من التمييز والمعرفة أن يكون إما من قبل جسمه فقط ، أو من قبل نفسه فقط ، أو من قبلهما معاً . فإذا كان من قبل جسمه وجب أن يكون الإنسان كلما ضخم جسمه وكثرت مادته كلها زادت معارفه ، وكلما ضؤل وضعف وقلت مادته كلما

---

[1] ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٢٤ . وانظرأيضا : ابن السيد ، شرح المختار ، ص ٤٥٢ . (وابن السيد فى هذا الدليل قد استفاد من الفارابى وابن سينا اللذين أكدا الفكرة الأساسية لهذا الدليل وهى أن النفس كلما تحررت من قيود المادة كانت أكثر تصوراً للحقائق وأكثر كمالاً) . انظر : الفارابى ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٦ . وانظر أيضا : ابن سينا ، التعليقات ، ص ٨٠ .

[2] انظر : المصدر السابق ، ص ١٢٥ – ١٢٦.

[3] المصدر السابق ، ص ١٢٦ – ١٢٧ .

[4] المصدر السابق ، ص ١٢٧ –١٢٨ .

كان أقل معرفة ، ولكن الملاحظ على عكس ذلك ؛ لأننا نرى أن من يصيب جسمه الذبول والضعف يبقى ذهنه على كماله إلى أن تفارقه النفس ، فبطل بهذا ان تكون المعارف من قبل الجسم ، أو من قبل الجسم والنفس معاً ، وإنما هى من قبل النفس فقط ، وما الجسم إلا آلة لها فى اكتساب المعارف ، إذ لايصح وجود المعارف من موات، وإنما يصح وجودها من حس . فثبت أن النفس حية بالطبع ؛ لأن فى طبعها قبول العلوم والمعارف ، والجسم موات بالطبع ؛ إذ ليس فى طبعه قبول شيء من ذلك[1].

البرهان السادس : وفيه يذهب ابن السيد إلى أن النفس الناطقة ، ترغب فى اكتساب الفضائل وترك الرزائل . وتزهد في اللذات الحسية الجسدية ، وترغب فى اللذات العقلية. وذلك على عكس النفس الحيوانية البهيمية التى تأمر بعكس ذلك .فإذا لم تكن هناك حياة أخرى بعد مفارقة النفس الناطقة للجسد ، تجنى فيها ثمار ما كانت تسعى فيه وتحض عليه ، كانت النفس الحيوانية إذن أشرف من الناطقة وكان ما تأمر به من الاستغراق فى الشهوات هو الصواب والعقل ، وما تأمر به النفس الناطقة هو الخطأ والجهل . ولكن هذا مخالف للمعقول وعكس ما تقتضيه الحكمة [2].

البرهان السابع : ومؤداه عند ابن السيد أن الإنسان مركب من عنصرين : روحانىّ هو النفس ، ومادىّ هو الجسد ، وعند الموت يلحق عنصره الجسمانى بالجسمانى مثله، ويلحق عنصره الروحانى بالروحانى مثله . وقد ثبت أن الروحانى هو الذى يفيد جسمه الحياة وأنه حى بالفعل ، فهو إذن حى بعد مفارقة الجسد ولايعدم الحياة [3].

البرهان الثامن : وخلاصته عند ابن السيد أننا من خلال ما نشاهده من حال النفس والجسم ، نجد أن الجسم غير حساس بذاته وجوهره ، وأن النفس حساسه بذاتها وجوهرها . وما كان حساساً بذاته وجوهره بطل أن يعدم الحياة فيثبت من ذلك أن النفس حية بعد فراقها للبدن [4].

---

[1] ابن السيد ، الحدائق ، ص ١٢٨ -١٢٩ . (وتجدر الإشارة إلى أن هذا البرهان قد ورد فى كتابات ابن سينا أكثر من مرة ، وهذا يدلنا على تأثر ابن السيد بابن سينا فى برهنته على خلود النفس) انظر : ابن سينا ، النجاة ، ص ١٨٠ . وايضا : ابن سينا ، رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، تحقيق د/ سليمان دنيا ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ط ١ ، سنة ١٩٤٩ ، ص ١٠٦ - ١٠٧ . وكذلك : ابن سينا ، رسالة فى السعادة ، ضمن مجمع رسائل الشيخ الرئيس ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٥٤ هـ ، ص ٩ .

[2] المصدر السابق ، ص ١٣٠ -١٣١ .

[3] المصدر السابق ، ص ١٣١ -١٣٢ .

[4] انظر : المصدر السابق ، ص ١٣٢ - ١٣٣ .

ويلى مرتبة النفس فى الوجود عند ابن السيد مرتبة الصورة . ثم يلى مرتبة الصورة مرتبة الجوهر الحامل للصور ، ولهذا الجوهر مرتبتان : الأولى هى الجوهر الحامل لصور الأفلاك وما فيها وهى الأرفع مكانة ؛ نظراً لأن صور الأفلاك والكواكب ثابتة فى موضوعاتها . والثانية هى مرتبة الجوهر الحامل لصور الموجودات التى تحت فلك القمر ، وهو يسمى بالهيولى ، وهو أقل فى الرتبة من الجوهر الحامل لصور الأفلاك نظراً لأنه صورة غير ثابتة ، فهو يلبس الصورة تارة ويخلعها تارة ؛ إنه جوهر مستحيل متغير بجملته [1].

وهكذا فالهيولى هى أحط مراتب الموجودات وأدناها مرتبة ، ومنها تبدأ الموجودات الطبيعية فى الترقى صاعدة إلى أعلى مراتبها ، إذ إن أول صورة لبستها الهيولى صورة الأركان الأربعة التى هى الأرض والماء والهواء والنار ، فكان ذلك أول كمال لحقها . ثم لبست صورة المعادن بواسطة صور العناصر الأربعة ، ثم صورة الحيوان غير الناطقة بواسطة صور النبات ، وصور المعادن ، وصور العناصر الأربعة ، ثم صورة الإنسان الذى هو حيوان ناطق بواسطة صور الحيوان غير الناطق ، وصور النبات ، وصور المعادن ، وصور العناصر الأربعة . فكانت صورة الإنسان أكمل وأرقى الصور الطبيعية لما به من شوق – بفضل ما يتمتع به من معرفة وعلم – للاتصال بعالم المعقولات ، أى بالمصدر الذى صدر عنه وهو العقل الفعال [2].

ولمزيد من الإيضاح والفهم للفيض وبيان تسلسله عن الوجود المطلق ، نجد ابن السيد يستخدم الأسلوب الرياضى للتمثيل لذلك ، إذ إن أقرب ما يمثل به وجود الموجودات عنه تعالى وجود الأعداد عن الواحد فيما يرى ابن السيد فيقول : (إذا اعتبرت بفكرك الأعداد كلها ، والواحد ، وجدتها ناشئة منه .... فإن قوة الواحد تسرى إلى الأعداد فتصوغها بواسطة وبغير واسطة . والعدد الذى يتولد منه بغير واسطة هو الاثنين ، وأما الثلاثة فلا توجد من الواحد إلا بتوسط الاثنين ، وكذلك الأربعة لاتوجد منه إلابتوسط الثلاثة والاثنين ، وكذلك الخمسة لاتوجد إلا بتوسط الأربعة والثلاثة والأثنين ؛ وهكذا كل عدد لا يوجد من الواحد إلا بتوسط ما بينه وبين ذلك من الأعداد ؛ فيصير موجوداً بما يسرى إليه من تلك القوة ... وبيان ذلك أن الواحد ينشأ منه الاثنان ، وتؤدى الاثنان قوته إلى الثلاثة ، فيكون الثلاثة من الواحد بواسطة الاثنين ؛ وكلاهما علة للثلاثة ، غير أن الاثنين علة قريبة ، والواحد علة بعيدة، ثم تؤدى الثلاثة ما سرى إليها من قوة الاثنين وقوة الوحد إلى الأربعة ، فتكون

---

[1] انظر : ابن السيد ، الحدائق ، ص ٤١ –٤٣ .

[2] انظر : المصدر السابق ، ص ٤٣ –٤٤ .

الأربعة من الواحد بواسطة الثلاثة والاثنين . فيكون لوجود الأربعة ثلاث علل ؛ ثم يستمر الأمر كذلك إلى أن تكون التسعة بما يسرى إليها من قوة الواحد بوساطة الثمانية ... فإذا تجاوزت قوة الواحد التسعة كونت العشرة بتجاوز قوة الواحد إليها مع قوة التسعة) [١] . (وهكذا أبدا تنمى الأعداد بما يسرى إليها من قوة الواحد بوساطة الأعداد التى قبلها ويكون كل عدد سبق وجوده علة لما تأخر وجوده ، فيكون لما بَعُدَتْ مرتبة عن مرتبة الواحد علل كثيرة ؛ كل واحد منها علة لوجوده ، ويصير الواحد علة العلل ، وسبب الأسباب) [٢] . فالأمر إذا كان كذلك فى نشأة الأعداد عن الواحد ؛ فكذلك يمثل وجود بالموجودات عن البارىء تعالى . [٣] فالله تعالى هو العلة الأولى والسبب الأول لجميع الموجودات ؛ تماماً مثل الواحد بالنسبة للأعداد ، وهو تعالى علة مباشرة لأول موجود ، وغير مباشرة لما بعده من موجودات تماماً مثل الواحد الذى هو علة مباشرة للاثنين وغير مباشرة لباقى الأعداد [٤].

فالله تعالى عند ابن السيد لم يصدر عنه مباشرة إلا موجود واحد وهو العقل الأول ، ثم صدرت باقى الموجودات عنه تعالى بتوسط بعضها البعض ، إذ يؤدى العقل الأول قوة الوحدانية إلى العقل الثانى ، فيصير موجوداً بما يسرى إليه من تلك القوة ، والعقل الأول والثانى يؤديان قوته إلى العقل الثالث ، والعقل الأول والثانى والثالث يؤديان قوته إلى العقل الرابع ، وهكذا أبداً توجد باقى الموجودات بما يسرى إليها من قوة الوحدانية بواسطة الموجودات التى قبلها ، (فكما أن الأعداد توجد عن الواحد بتوسط الآحاد التسعة ، وما يجتمع فى العشرة من قواها، كذلك وجدت الموجودات عن البارىء تعالى بواسطة الثوانى التسعة وما اجتمع فى الموجود العاشر من القوى السارية إليه من الثوانى ، وما فاض عليه من قوة الوحدانية بوساطتها) [٥] . وتلك الوحدة السارية من البارىء إلى الموجودات هى التى أعطت كل موجود هويته وصورته التى انفصل بها عن سائر الموجودات ، فمتى فارقته تلك الوحدة عدم ، (فسريان الوحدة من البارىء تعالى إلى الأشياء هو الذى كونها واقتضى وجودها على مراتبها ، وصير بعضها عللاً لبعض ؛ وهو تعالى علة وجود الجميع) [٦] .

ويمضى ابن السيد فى هذا التمثيل – تمثيل وجود العالم عن الله بوجود الأعداد إلى

---

[١] ابن السيد ، الحدائق ، ص٧٦ – ٧٨ .

[٢] المصدر السابق ، ص ٧٩ – ٨٠ .

[٣] المصدر السابق ، ص ٣٦ .

[٤] انظر : د/ محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٥٩ ، ص ٧٥ .

[٥] ابن السيد ، الحدائق ، ص ٨٣ – ٨٤

[٦] المصدر السابق ، ص ٨٤ .

مالا نهاية - عن الواحد ، فيؤكد مباينة الله للعالم فيقول ؛ (فكما أن الواحد علة لوجود العدد وليس من العدد ، فكذلك البارىء جل جلاله علة لوجود العالم وليس من العالم[1]. فهو تعالى (مباين للعالم من جميع الجهات، لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، مباينة لا تقتضي تحيزاً بمكان وانفصالاً؛ وأنه موجود مع كل شيء وجوداً لايقتضي ممازجة واتصالاً ؛ بل صفة مباينة ؛ وصفته صفة لا تحيط بها العقول)[2] .

فابن السيد يرفض أن يكون العالم جزءاً من الله ، أو أن يكون الله حالاً فى العالم كما توهم بعض الفلاسفة أمثال طاليس الذى زعم أن الله تعالى ثابت فى الأشياء ، وزينون الذى قال : إن كرة العالم هو الله تعالى ، وأن المعلول هو العلة . فهذا يترتب عليه - فيما يرى ابن السيد - أن ينطبق على الله كل ما ينطبق على المادة من تحول وتغير ، وزمان ومكان ، وأن يختلط الجوهر بالمادة ، وهذا يتنافى مع تفرد ذاته تعالى ومباينتها للعالم [3].

ولكن ليس معنى هذا التباين والتمايز لله تعالى عن العالم عند ابن السيد ، أنه تعالى لايتصل بالعالم كما هو الحال عند أفلوطين ، فالله تعالى عند ابن السيد موجود فى العالم، ولكن وجوده تعالى فى العالم ليس وجوداً مادياً ، وإنما هو وجود معنوى روحى ناتج عن تلك الوحدة السارية منه تعالى والتى بها تكونت المحدثات [4].

ويستمر ابن السيد فى هذا التمثيل فيبين لنا أهمية وجود البارىء تعالى للعالم وافتقاره، إليه ، فيقول : (وكما أن الواحد لو توهم ارتفاعه وعدمه لارتفعت الأعداد كلها وعدمت ؛ فكذلك البارىء تعالى لو ارتفع وعدم لم يكن شيء موجوداً ، وكما أن الأعداد كلها لو ارتفعت لم يوجب ارتفاعها عدم الواحد ؛ كذلك الموجودات كلها لو ارتفعت لم يوجب ذلك ارتفاع البارىء تعالى ... فالبارىء عز وجل غنى عن العالم ؛ والعالم مفتقر إليه) [5] .

فالعالم عند ابن السيد فى حاجة دائمة إلى وجود خالقه تعالى ، فهو يستمد وجوده وديمومته من وجوده تعالى ، وهذا فيما يرى ابن السيد يشبه تماماً وجود الكلام من المتكلم لا كوجود الدار من البناء ؛ لأن الدار يمكن أن توجد مع عدم البناء ، إذ إنها لم تعد فى حاجة إليه ، أما الكلام فإنه لايمكن أن يوجد إلا بوجود المتكلم الذى يتكلم به ، فهو يكون موجوداً مادام المتكلم يتكلم به ؛ ومتى سكت بطل وجوده . فهكذا الأمر فى

---

[1] ابن السيد ، الحدائق ، ص ٨٢ .
[2] المصدر السابق ، ص ٨٨ .
[3] انظر : المصدر السابق ، ص ٨٥ -٨٧ .
[4] انظر : المصدر السابق ، ص ٨٥ .
[5] المصدر السابق ، ص ٨٢ .

وجود العالم عن الله ؛ إذ لايمكن أن يوجد شيء إلا بوجود البارىء تعالى [1].

بل إن ابن السيد يستخدم هذا التمثيل لحل مشكلة من المشكلات الفلسفية المهمة التى دار الخلاف بصددها بين مفكرى الإسلام وفلاسفته ، وهى مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، ووجوده عن مادة قديمة أو من العدم كما يقول الدين [2] ، فأكد لنا أن العالم حادث وليس بقديم ، إذ يقول : (وكما أن الأعداد كلها اقتبست الوجود من الواحد من غير حركة ولا زمان ولا مكان ولم يحتج الواحد فى إيجادها إلى شيء آخر غير ذاته ، فكذلك حدوث الموجودات عن البارىء تعالى بغير حركة ، وبغير زمان ، وبغير مكان وبغير أدوات ، ومن غير ان يحتاج فى ايجادها إلى شيء غيره . وكما أن الواحد يوصف بأنه تقدم الأعداد بالزمان ، ولا يبطل ذلك بأن تكون الأعداد محدثة عنه؛ كذلك لايوصف البارىء بأنه تقدم العالم بالزمان ولا يبطل ذلك أن يكون العالم محدثاً عنه)[3].

فالعالم عند ابن السيد حادث عن الله تعالى ، وليس بقديم ، يدل على هذا عنده ما يشاهد فى موجودات العالم من انتقال واختلاف أحوال ، فهذه (دالة لمن اعتبر بها على أن العالم ليس بأزلى ، لأن الأزلى لاتقارنه الأعراض ، ولا تختلف به الأحوال) [4].

وبذلك يتبين لنا أن ابن السيد حاول التوفيق بين الشريعة والفلسفة فى هذه المسألة – مسألة قدم العالم أو حدوثه – فهو يقول بالله الخالق للعالم من لا شئ ؛ وإن كان ذلك بطريق العلية المباشرة لأول موجود ، وغير المباشرة للموجودات الأخرى . وكذلك ذهب إلى القول بأن القول بحدوث العالم عن الله لايقتضى تقدم الله عنه بالزمان، كما هو الأمر بالنسبة للواحد ما وجد عنه من الأعداد الأخرى ، وذلك ما لا يستطيع أحد أن يقول بخلافه ، ما دام أن الله هو العلة الأولى لوجود العالم والعلة لاتتقدم على معلولها بالزمان [5].

وأخيراً فإن ابن السيد يستخدم هذا التمثيل ليبين لنا أن البارىء جل شأنه لايطرأ عليه أى تغير فى ذاته نتيجة لحدوث العالم عنه فيقول : (وكما أن الواحد لم يتغير عن وحدانيته بكثرة ما حدث من الأعداد عنه ، ولم يوجب ذلك تكثراً فى ذاته ولا استحالة فى جوهره ، فكذلك حدوث العالم على كثرته لم يوجب تغير البارىء تعالى عن وحدانيته ، ولا تكثراً فى ذاته) [6].

---

[1] انظر : ابن السيد الحدائق ص ١٠٩ .

[2] د/ محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة ، ص ٧٥ .

[3] ابن السيد ، الحدائق ، ص ٨٢ –٨٣ .

[4] ابن السيد ، شرح المختار ، ص ٢١٢ .

[5] انظر : د/ محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسة ، ص ٧٦ –٧٧ .

[6] ابن السيد ، الحدائق ، ص ٨٣ .

الخاتمة

بعد هذه الدراسة لقضية الوجود عند ابن السيد البطليوسى ، نستطيع ان نقول إن دراستنا لهذا الجانب من فكر ابن السيد ؛ قد أظهرت لنا عدة نتائج يمكن إجمالها فيما يلى :

أولا : تبين لنا من دراستنا هذه مدى الظلم الذى وقع على ابن السيد من جانب كتّاب السير والتراجم الذين أدرجوه ضمن النحاة وعلماء اللغة ، على الرغم مما لديه من فكر فلسفى يضعه فى مصاف الفلاسفة الذين لعبوا دوراً مهماً فى تاريخ الفكر الفلسفى فى الأندلس ، وقضية الوجود التى درسناها تبين ذلك .

ثانيا : لقد تبين لنا من دراستنا هذه مدى اهتمام ابن السيد بدراسة الوجود ، فلقد اهتم به اهتماماً كبيراً ، وحاول جاهداً من خلال العديد من كتبه أن يوضح لنا هذه القضية الفلسفية المهمة ، والتى احتلت مكانة بارزة لدى مفكرى الإسلام وفلاسفته.

ثالثا: تبين لنا من دراستنا هذه أن ابن السيد يقسم الوجود إلى نوعين : وجود مطلق، ووجود مضاف ، والوجود المطلق عنده أفضل وأشرف من الوجود المضاف لأنه لا يحتاج فى وجوده إلى غيره ، بينما الوجود المضاف يحتاج دوماً إلى الوجود المطلق فى وجوده .

رابعا: تبين لنا من دراستنا هذه أن الموجودات عند ابن السيد تترتب طبقا لفكرة الأشرف والأفضل ، والتى تمسك بها ابن السيد فى بيانه لمراتب الموجودات ، فالموجود الأقرب من الوجود المطلق أشرف وأفضل عما يليه وهكذا إلى أن ننتهى إلى أدون الموجودات وأقلها رتبة وشرفا وهى الهيولى .

خامساً : تبين لنا من دراستنا هذه أن ابن السيد يقر بحدوث العالم وينتقد القول بالقدم ، فالعالم بحدوث العالم وينتقد القول بالقدم ، فالعالم عنده حادث عن البارىء جل شأنه وبغير حركة وبغير زمان وبغير مكان وبغير أدوات وبدون أن يحتاج إلى شىء غيره فى إيجادها تماماً مثل الأعداد التى حدثت عن الواحد بدون حركة وبدون زمان وبدون مكان وبدون أن يحتاج الواحد إلى شىء آخر فى ايجادها .

سادساً : تبين لنا من دراستنا هذه النزعة التوفيقية لدى ابن السيد فى دراسته للوجود، إذ جاءت آراءه فى الوجود مزيجاً من آراء أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، إضافة إلى تصورات إسلامية مستمدة من النصوص الدينية ، حاول من خلالهما ابن السيد أن يوفق بين ما يقتضيه العقل وما يقتضيه النقل ، وهذا ظهر بصورة كبيرة فى بحثه للوجود وخصوصا فى مسألة قدم العالم أو حدوثه .

سابعاً : تبين لنا من دراستنا هذه أن ابن السيد قد تأثر فى بحثه للوجود بالعديد من آراء فلاسفة اليونان وخصوصا أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، فمثلاً تأثر بنظرية المثل الأفلاطونية فى قسمته للموجودات إلى موجودات روحانية هى موجودات أو عقول مافوق فلك القمر ، وموجودات مادية هى موجودات ماتحت فلك القمر . وكذلك تأثر بنظرية العلية الأرسطية فى تصوره لصدور الموجودات عن السبب الأول ، هذا بالإضافة إلى استعماله للعديد من المصطلحات الأرسطية مثل الصورة والجوهر والهيولى والقوة والفعل فى بحثه للوجود . وكذلك أيضا تاثر بنظرية الفيض الأفلوطينة تأثراً كبيراً فى بيانه لمراتب الموجودات وصدورها عن السبب الأول .

وأخيراً تبين لنا من دراستنا هذه مدى تأثر ابن السيد أيضا بفلاسفة الإسلام السابقين عليه فى بحثه للوجود ، فلقد تأثر بالكندى فى استدلالة على الوجود المطلق ، كما تأثر به أيضا فى قوله بأن العالم يستمد بقاءه وديمومته من الوحدانية السارية إليه من البارىء جل شأنه . وكذلك تأثر بإخوان الصفاء والفارابى وابن سينا وخصوصاً فى بيانه للفيض ومراتب الموجودات .

تلك هى أهم النتائج التى توصلنا إليها من بحثنا هذا ، وإنى لأرجو الله العلى القدير أن أكون قد وفقت فى دراستى هذه ، وأن تكون محاولتى هذه قد أضافت شيئا جديداً إلى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية .

قائمة المصادر والمراجع:-

١- ابن أبى أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد) : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، دار الفكر ، بيروت ، سنة ١٩٥٧ .

٢- ابن الفرضى (أبو الوليد عبد الله بن محمد) : تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٦ .

٣- ابن بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك) : الصلة فى تاريخ أئمة الأندلس ومحدثيهم وإبدائهم ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٦ .

٤- ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، ج٣ ، المطبعة الأدبية ، القاهرة ، سنة ١٣١٧ هـ .

٥- ـــــــــــــــ : المحلى ، ج١ ، نشرة أحمد شاكر ، بيروت ، دون تاريخ .

٦- ابن خاقان (أبو نصر الفتح بن محمد) : قلائد العقبان ومحاسن الأعيان ، طبعة بولاق ، القاهرة ، سنة ١٢٢٣ هـ .

٧- ابن خير (أبو بكر محمد بن عمر) : الفهرسة ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ، سنة ١٩٨٣ .

٨- ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د/ محمد عمارة ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٨٣ .

٩- ـــــــــــــــ : الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ، المكتبة المحمودية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٠- ـــــــــــــــ : تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة ، تحقيق د/ عثمان أمين ، القاهرة ، سنة ١٩٥٨ .

١١- ابن سينا (أبو على الحسين) : النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، طبعة الكردى ، القاهرة ، ط ٢ ، سنة ١٩٣٨ .

١٢- ـــــــــــــــ : الشفاء ، الإلهيات ، ج١ ، تحقيق د / محمد يوسف موسى وآخرين ، القاهرة ، سنة ١٩٦٠ .

١٣- ـــــــــــــــ : التعليقات ، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، سنة ١٩٧٣ .

١٤- ـــــــــــــــ : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، تحقيق د/سليمان دنيا ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، ط١ ، سنة ١٩٤٩ .

١٥- ـــــــــــــــ : رسالة فى السعادة ، ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٥٤ هـ .

١٦- ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك) : حى بن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٤٩ .

١٧- ابن فرحون (برهان الدين) الديباج المذهب فى معرفة أعيان المذهب ، تحقيق د/ محمد الأحمدى أبو النور ، دار التراث للطبع والنشر ، القاهرة ، سنة ١٩٧٠ .

١٨- ابن متوية (الحسن) : التذكرة فى أحكام الجواهروالأعراض ، تحقيق د/ سامى نصر لطف ، د / فيصل بدير عون ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٩٧٥ .

١٩- أبو ريان (د/ محمد على) : الفلسفة أصولها ومبادئها ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، سنة ١٩٧٨ .

٢٠- اخوان الصفاء : الرسائل ، دار صادر ، بيروت ، سنة ١٩٥٨ .

٢١- ـــــــــــــ : الرسالة الجامعية ،تحقيق د / مصطفى غالب ، دار صادر ، بيروت ، سنة ١٩٧٤ .

٢٢- الأشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل) : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تصحيح وتقديم وتعليق د / حمودة غراب ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، سنة ١٩٩٣ .

٢٣- الإيجى (عضد الدين) : المواقف فى علم الكلام ، مكتبة المتنبى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٤- الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب) : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، عالم الكتب ، بيروت ، ج١ ، سنة ١٩٨٦ .

٢٥- ـــــــــــــ التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تحقيق محمود الخضيرى ، د / محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، سنة ١٩٤٧ .

٢٦-البطليوسى (أبو محمد عبد الله بن محمد ابن السيد) : الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصه ، تحقيق د/ محمد رضوان الداية ، دار الفكر ، دمشق ، ط١ ، سنة ١٩٨٨ .

٢٧- ـــــــــــــ : الإنصاف فى التنبيه على الأسباب التى أوجبت الخلاف بين المسلمين فى آرائهم ، تحقيق أحمد عمر المحمصانى ، مطبعة الموسوعات ، القاهرة ، سنة ١٣١٩ هـ .

٢٨- ـــــــــــــ : الانتصار ممن عدل عن الاستبصار ، تحقيق د/ حامد عبد المجيد ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ، سنة ١٩٩٦ .

٢٩- ـــــــــــــ : المسائل والأجوبة ، تحقيق محمد سعيد الحافظ ، رسالة دكتوراه غير منشورة ؛ كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، سنة ١٩٧٧ .

٣٠-ـــــــــــــ : شرح المختار من لزوميات أبى العلاء ، تحقيق د/ حامد عبد المجيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، سنة ١٩٩١ .

٣١- ـــــــــــــــ : شرح سقط الزند ، ضمن شروح سقط الزند ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، سنة ١٩٨٦ .

٣٢- ـــــــــــــــ : الاقتضاب فى شرح أدب الكتاب ، دار الجليل ، بيروت ، سنة ١٩٧٣ .

٣٣- ـــــــــــــــ : اصلاح الخلل الواقع فى الجمل ، تحقيق د/ حمزة النشرتى ، دار المريخ ، الرياض ، سنة ١٩٧٩ .

٣٤- ـــــــــــــــ : المثلث ، تحقيق صرح الدين مهدى الفرطوسى ، دار الرشيد ، بغداد ، سنة ١٩٨١ .

٣٥-البغدادى (عبد القادر بن عمر) خزانة الأدب ، ج٣ ، تحقيق عبد السلام هارون ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، سنة ١٩٧٩ .

٣٦- البهى (د/ محمد) : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامى ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط١ ، سنة ١٩٦٢ .

٣٧ - الجوينى (أبو المعالى) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، تحقيق أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط٢ ، سنة ١٩٩٢ .

٣٨- الحموى (ياقوت) : معجم الأدباء ، ج١٢ ، تحقيق أحمد فريد الرفاعى ، مكتبة الحلبى ، القاهرة ، سنة ١٩٣٦ .

٣٩- الحنفى (د/ عبد المنعم) : موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، مادة وجود ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩٩ .

٤٠- الدانى (أمية ابن أبى الصلت) : تقويم الذهن ، طبعة انجبل غنثالث بالنثيا ، مدريد ، سنة١٩٤٥ .

٤١- الرازى (فخر الدين) : كتاب الأربعين فى أصول الدين ، تحقيق د / أحمد حجاز السقا ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ط١ ، سنة ١٩٨٦ .

٤٢- السمعانى (عبد الكريم) : الانساب ، تحقيق عبد الرحمن اليمانى ، بيروت ، سنة ١٩٨٠.

٤٣- الضبى (أحمد بن يحيى) : بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس ، دار الكتاب اللبنانى ، القاهرة ، سنة ١٩٦٧ .

٤٤- الطويل (د/ توفيق) : أسس الفلسفة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، سنة ١٩٥٥ .

٤٥- العراقى (د/ عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ ، سنة ١٩٧٩ .

٤٦- ـــــــــــــــ : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، ط٧ ، القاهرة ، سنة ١٩٨٣ .

٤٧- ـــــــــــــ : تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ، دارالمعارف ، ط٥ ، سنة١٩٨٣.

٤٨- ـــــــــــــ : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٥ ، سنة١٩٨٤ .

٤٩- ـــــــــــــ : الفلسفة العربية مدخل جديد ، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة ، ط١ ، سنة ٢٠٠٠ .

٥٠- الغزالى (أبو حامد) : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د/ سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٧ ، سنة ١٩٨٧ .

٥١- الفاخورى (حنا وخليل الجر) : تاريخ الفلسفة العربية ، ج٢ ، دار الجليل ، بيروت ، ط٣ ، سنة ١٩٩٣ .

٥٢- الفارابى (أبو نصر) : عيون المسائل ، ضمن الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية ، تحقيق فردريك ديتريشى ، ليدن ، سنة ١٨٩٢ .

٥٣- ـــــــــــــ : تجريد الدعاوى القلبية ، حيدرآباد ، الهند ، ط١ ، سنة١٣٤٦هـ.

٥٤- ـــــــــــــ : آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق د/ ألبير نصرى نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، سنة ١٩٥٩ .

٥٥- ـــــــــــــ : شرح رسالة زينون الكبير اليوناني ، حيدر آباد، الهند ، ط ١ ، سنة ١٣٤٦ هـ .

٥٦- الكندى (أبو يوسف يعقوب) : رسالة فى الفاعل الحق التام ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، سنة١٩٥٠.

٥٧- ـــــــــــــ : رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، سنة ١٩٥٠.

٥٨- ـــــــــــــ : رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، سنة ١٩٥٠ .

٥٩- ـــــــــــــ : رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، تحقيق د / محمد عبد الهادى أبو ريدة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، سنة١٩٥٠ .

٦٠- المراكشى (عبد الواحد) : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان ، لجنة احياء التراث ، القاهرة ، سنة ١٩٦٣ .

٦١- المرزوقى (د / جمال) : دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الأفاق العربية ، القاهرة ، ط١ ، سنة ٢٠٠١ .

٦٢- المقرى (شهاب الدين أحمد بن محمد) : أزهار الرياض فى أخبار عياض ، ج٣ ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، سنة ١٩٣٩ .

٦٣- ـــــــــــــــ : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، المكتبة التجارية ، القاهرة ، سنة ١٩٤٩ .

٦٤- المعجم الفلسفى ، مادة صدور ، ومادة مذهب الصدور ، تصدير د/ إبراهيم مدكور ، القاهرة، سنة ١٩٨٣ .

٦٥- المغربى (د/ على) : حقيقة الخلاف بين المتكلمين ، مكتبة وهبة القاهرة ، سنة ١٩٨٢ .

٦٦- النجرانى (تقى الدين) : الكامل فى الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ، دراسة وتحقيق د/ السيد الشاهد ، القاهرة ، سنة ١٩٩٩ .

٦٧- النيسابورى (أبو رشد) : ديوان الأصول ، تحقيق د / عبد الهادى أبو ريدة ، دار الكتب، القاهرة ، سنة ١٩٦٩ .

٦٨- بالنثيا (إنجيل) : تاريخ الفكر الأندلسى ، ترجمة د/ حسين مؤنس ، مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، سنة ١٩٥٥ .

٦٩ – بلاثيوس (آثين) : مقدمته لكتاب الحدائق لابن السيد ، ترجمة د/ سيمون حايك ، نشرت ضمن تحقيق د/ محمد رضوان الداية لكتاب الحدائق لابن السيد ، دار الفكر ، دمشق ، ط١ سنة ١٩٨٨ .

٧٠- دى بور (ت. ح) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط٥ ، بدون تاريخ .

٧١- شرف (د/ محمد جلال) : الله والعالم والإنسان ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٣ ، سنة١٩٧١ .

٧٢- صاعد الأندلسى (القاضى صاعد بن أحمد) : طبقات الأمم ، تحقيق الأب لويس شيخو ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، سنة ١٩١٢ .

٧٣- عبد الحميد (د/ حسن) : مدخل إلى الفلسفة ، القاهرة ، سنة ١٩٧٧ .

٧٤- عبد الجبار (قاض القضاة المعتزلى) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط١ ، سنة ١٩٦٥ .

٧٥- ـــــــــــــــ : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد عزمى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ط١ ، سنة ١٩٦٥ .

٧٦- عبد الله (د/ وجيه أحمد) : الوجود عند إخوان الصفاء ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، سنة ١٩٨٩ .

٧٨- ـــــــــــــــ : ابن باجة وآراؤه الفلسفية ، دار الوفاء للطباعة والنشر،الإسكندرية، ط١ ، سنة ٢٠٠١ .

٧٩- ـــــــــــــــ : الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابى ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، الاسكندرية ، ط١ ، سنة ٢٠٠٢.

٨٠- كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصرى مروة وحسين قبيس ، منشورات عويدات ، بيروت ، سنة ١٩٦٦ .

٨١- مدكور (د/ ابراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، دار المعارف ، القاهرة ، سنة١٩٧٦ .

٨٢- موسى (د/ محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف ، القاهرة ، سنة ١٩٥٩ .

٨٣- وهبه (د/ مراد) : المعجم الفلسفى : مادة وجود ، دار قباء ، القاهرة ، سنة ١٩٩٨ .

٨٤- يفوت (د/ سالم) : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والاندلس ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ط١ ، سنة ١٩٨٦ .